PERCORSI PSICHEDELICI

articoli scelti dal Bollettino SISSC

SISSC

Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza

PERCORSI PSICHEDELICI

Articoli scelti dal Bollettino SISSC

Edizioni

1995 BOLOGNA

INTRODUZIONE

Nel Dicembre del 1990, un gruppo di ricercatori ha fondato a Rovereto la *Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza* (SISSC), con lo scopo di favorire l'incontro e l'aggregazione fra quanti in Italia si interessano agli stati modificati di coscienza, con particolare riferimento a quelli indotti da vegetali e composti psicoattivi.
Verificati i livelli di disinformazione e di grave misinterpretazione di quel naturale (e quindi per sua natura indispensabile) comportamento umano che è l'atto di modificare il proprio stato di coscienza, la SISSC si è assunta anche il ruolo di diffondere una più corretta informazione su queste tematiche, mediante la produzione di materiale documentativo e la promozione di dibattiti e conferenze.
A partire dal 1993, la SISSC redige l'annuario *Altrove*, edito da Nautilus (C.P. 1311, 10100 Torino), e sin dall'anno precedente ha diffuso un *Bollettino d'Informazione* quadrimestrale, riprodotto in fotocopie, che nel 1995 ha lasciato il posto a un vero e proprio periodico stampato, *Eleusis* (si veda la pagina dedicata a *Eleusis* posta al termine di questo libro).
Dei nove numeri (dal n. 0 al n. 8) del *Bollettino d'Informazione* prodotti durante il triennio 1992-1994, la SISSC propone ora una selezione degli articoli, riuniti a formare il presente libro.

Appunti per una psicologia dell'estasi*

Gilberto Camilla

Le manifestazioni che chiamiamo *stati modificati di coscienza* - e che comprendono fenomeni quali l'estasi, la transe, la possessione, gli stati mentali prodotti da sostanze chimiche o vegetali - sembrano esser state studiate in maniera più continuativa da discipline quali l'antropologia, la sociologia, la storia delle religioni, piuttosto che dalla psicologia.

E se c'è qualcosa che ha unito la maggior parte degli studiosi in questo campo, da Durkheim a Eliade, è una sorta di fiero antagonismo nei confronti della psicologia, un latente o manifesto disprezzo per gli aspetti psicologici dei fenomeni da loro studiati. Sembrano impegnati a restringere i compiti alle anomalie individuali, e perciò del tutto irrilevante per la comprensione dei fenomeni in questione.

Non è certo un caso che lo studio di altri fenomeni sempre di manifestazioni di stati modificati di coscienza, ma con connotazioni più "individuali" e/o anomali, quali l'isolamento sensoriale, le privazioni alimentari, il sogno, le dissociazioni nevrotiche e psicotiche, è al contrario monopolio della psichiatria o della psicologia clinica. Eppure, lo studio e l'analisi degli stati modificati di coscienza ci porta in una dimensione che è sì collettiva, culturale, religiosa, ma è anche un'esperienza individuale al tempo stesso psichica e terapeutica e contemporaneamente un "qualcos'altro" da tutto ciò, un qualcosa che attraversa tutti questi ambiti di esperienze, un qualcosa che di fatto non ha ancora trovato posto all'interno delle nostre categorie metodologiche, un qualcosa che ci pone di fronte ad un enigma di una regione della psiche e della cultura che sconcerta il

*Originalmente pubblicato nel *Boll.SISSC*, n. 0, 1991, pp. 5-8.

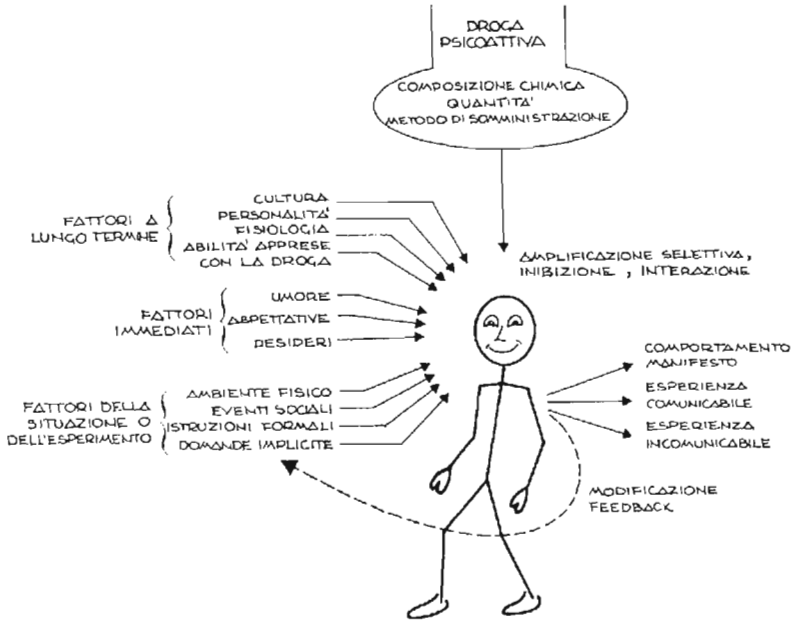
nostro spirito analitico. Un qualcosa che è ancora in attesa che noi gli troviamo il suo statuto nel nostro codice occidentale e industriale. O che siamo pronti a far saltare questo codice se veramente vogliamo incominciare a capire.

Ecco perché, come studioso oramai ventennale di quel campo che amo definire "etnobotanica psichedelica" e come psicoanalista di professione, il mio approccio non può basarsi su interpretazioni precostituite e in qualche modo finalistiche, ma soltanto specchio di interrogativi che siano altrettante strade di ricerca da percorrere.

Coscienza lucida e coscienza alterata

Dando per scontato che il lettore sia a conoscenza delle caratteristiche degli stati modificati di coscienza e dei loro livelli, credo importante sottolineare come il concetto di ALTERAZIONE presuppone una COSCIENZA LUCIDA precedente che verrebbe in seguito modificata, così come si può alterare la limpidezza di un lago alpino. Ma queste alterazioni che molti studiosi chiamano "stati secondari" non sono per nulla una modificazione secondaria. Al contrario, è la coscienza lucida (Io cosciente) ad essere seconda, una specie di coscienza "mutilata" e asservita alle necessità e alle esigenze della realtà esterna. La coscienza cosiddetta alterata è invece la coscienza allo stato primario, anteriore, "originaria".

Ma dal momento che il processo evolutivo (ontogenetico e filogenetico) ha portato nuove stratificazioni, e dal momento che questa coscienza arcaica è necessariamente tenuta sotto controllo (Principio di Realtà), essa apparirà come "alterata", "esplodente" o "spezzata" ogni qualvolta venga trovata e riportata alla superficie. Anche perché esiste sempre la coscienza vigile e non è possibile una perdita completa della realtà.

Queste considerazioni ci portano ad affrontare un aspetto che coinvolge più direttamente la mia vita professionale: gli stati modificati di coscienza vanno inquadrati nella "normalità" o nella "patologia"? Non ritengo corretto, a differenza della psichiatria classica, considerare tutti gli stati modificati di coscienza come patologici, essendo di per sè fenomeni normali con una neurofisiologia ben definita.

Fattori che influenzano le reazioni a una droga psicoattiva secondo Tart (1977)

E' su questa base che ogni cultura, compresa quella "marginale" e giovanile degli anni '60-'70, che faceva delle droghe leggere un'esperienza centrale e socializzante, impone un contenuto e un significato. La cultura, o più precisamente l'immaginario sociale, può, a sua volta, reprimere o facilitare l'espressione e la ricerca di determinati stati modificati di coscienza. Invece, buona parte della psichiatria classica liquida gli stati estatici e le esperienze di "altra" coscienza come l'anticamera del manicomio, e considera le società primitive alla cui base troviamo sempre un culto di gestione degli stati modificati di coscienza come manicomi istituzionalizzati per selvaggi. Secondo questo punto di vista l'esperienza di stati modificati di coscienza è di per sè cosa non per gente sana, ma solo per chi ha la mente disturbata.

Sotto un punto di vista strettamente teorico questa considerazione è valida, ma non certo in senso lato, anche

perché, non dobbiamo dimenticarlo, qualsiasi fenomeno comportamentale deve essere analizzato nel contesto culturale in cui si manifesta, e che solo in tale contesto assume un significato di normalità o di devianza.

Ma quello che più mi preme sottolineare non è tanto una posizione teorica rispetto ad un'altra, quanto piuttosto un'interessante analogia: molti sapranno che la psicologia clinica moderna nasce e si sviluppa a partire dagli studi di Freud sull'isteria, e che la tecnica psicoterapeutica dell'ipnosi precede immediatamente la nascita della psicoanalisi.

Il concetto e la comprensione della "normalità" psichica deriva cioè dallo studio e dalla comprensione dei meccanismi che stanno alla base della psicopatologia, meccanismi che oggi sappiamo comuni ad ogni individuo, sano o disturbato.

Il lettore più attento si sarà probabilmente accorto che la mia riflessione contiene due parole chiave: ISTERIA e IPNOSI, due fenomeni che rientrano tra gli stati modificati di coscienza. Un fenomeno, il primo, che ricorda molto da vicino la transe e la possessione; un fenomeno, il secondo, che ha molti aspetti in comune con i riti sciamanici di catarsi.

Mi pare che queste considerazioni siano di per sè più che sufficienti da non permetterci di liquidare i fenomeni che ci proponiamo di studiare come fenomeni prodotti esclusivamente da persone dilaniate da conflitti, gravemente nevrotiche o addirittura psicotiche, che il campo è molto più vasto di quanto semplicisticamente si possa ritenere, e che la psicoanalisi può allora aggiungere qualcosa alla questione e fornire strumenti interpretativi che colmino le lacune delle altre discipline.

Stati modificati di coscienza e sessualità

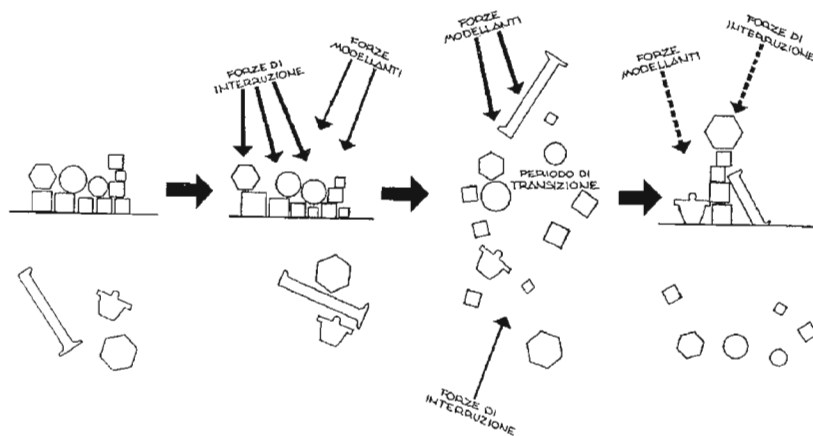
Alla fine del secolo scorso Freud associò la teoria medioevale della possessione con la teoria della dissociazione della coscienza e dell'attacco isterico.

Da allora molti ricercatori hanno riconosciuto uno stretto rapporto fra la sessualità e la transe, il cui simbolismo sessuale può variare da individuo a individuo, da un contesto culturale ad un altro, ma è invariabilmente presente. Si potrà obbiettare che simile interpretazione va bene per fenomeni quali la transe o la possessione, ma cosa ha da spartire con gli stati modificati di

coscienza in generale? Cosa ha da spartire con le modificazioni di coscienza prodotte dall'ingestione di una droga psicoattiva? Proviamo a vedere, premettendo due chiarificazioni che mi paiono doverose:

1 - il termine sessualità è ambiguo; quì verrà usato non nel significato attuale che tende a limitarne l'espressione a comportamenti e desideri genitali, bensì nell'accezione psicoanalitica di pulsione e simbolizzazione;

2 - non possiamo escludere un'associazione, una possibilità solo perché l'associazione stessa è mascherata e non è possibile coglierla con facilità al primo colpo d'occhio. Prima di Freud, nessuno era disposto a vedere nell'attacco isterico una teatralizzazione di un conflitto sessuale.

Ora, sappiamo che qualsiasi comportamento manifesto è il prodotto di un compromesso, di un equilibrio fra inconscio e coscienza, fra pulsione e realtà. Che l'isteria, ad esempio, è il risultato di un conflitto fra l'Io e un desiderio rimosso. Poiché la rimozione non può mai essere totale, il fine desiderato è espresso

Fasi dell'induzione di uno stato modificato di coscienza secondo Tart (1977)

indirettamente e inconsciamente attravero la conversione (nei casi patologici) oppure attraverso vari "atti mancati" (nella normalità).

Ora, mi pare evidente che dietro un rito, un culto estatico, ma anche dietro l'assunzione volontaria di una droga psicoattiva, si cela un desiderio. Desiderio che è rimosso, e quindi inconscio. Capire quale sia la natura di questo desiderio è lo scopo del nostro lavoro.

Ho già avuto modo di osservare come il termine "coscienza alterata" suggerisca, paradossalmente, due significati opposti, uno di coscienza dominata e un altro di coscienza liberata. L'esperienza professionale mi insegna che dietro un simile "paradosso" c'è un atto mancato, un compromesso fra desideri opposti.

In più, se dovessimo descrivere con una frase soltanto l'esperienza di stati modificati di coscienza, la definiremmo come un sentimento particolare di partecipazione ad un tutto, un sentimento oceanico di abbandono. Questo sentimento è facilmente spiegabile in relazione con lo sviluppo stesso dell'essere individuale, un sentimento che è il prodotto di un'esperienza arcaica, quella dell'uomo che ritorna ad una condizione di infanzia atemporale, ripercorrendo ontogeneticamente a ritroso l'evoluzione filogenetica.

Riservandomi di tornare in altre occasioni sull'argomento che qui non può che essere soltanto focalizzato, a scapito, purtroppo di una maggiore chiarezza, sottolineo come in questi fenomeni sia possibile vedere una regressione ed uno stadio arcaico, non ancora istituito, una regressione all'indifferenziazione fra realtà esterna e realtà interna. Oppure, per riprendere Bataille, l'"abbandono dell'ordine sessuale per un invio verso la convulsione della carne".

Questioni e aspetti etici

Recentemente un collega mi faceva presente che uno dei compiti prioritari sia quello di prendere una posizione precisa sugli aspetti etici legati ai fenomeni che stiamo studiando.

E' una posizione che condivido totalmente e ritengo inevitabile che il nostro lavoro, prima o poi, debba sboccare in

posizioni sia etiche che "politiche", anche se non è una cosa molto semplice.

D'altronde non possiamo lasciarci trascinare dalla facile tentazione di confinare (e quindi di minimizzare) le esperienze di "altra" coscienza provocate dalle cosiddette droghe sacramentali come "religioni immediate", nè d'altro canto dobbiamo turbarci troppo per il fatto che la casistica della psicologia clinica abbondi di descrizioni di analoghe esperienze mistiche. Anche il problema che comporta la comprensione della personalità integra e di quella "malata" certamente rientra in questa questione di etica, e va quindi affrontato.

Credo che un nostro limite attuale sia quello di concepire gli stati modificati di coscienza come un fatto da un lato enigmatico e perturbante, dall'altro come un fenomeno sostanzialmente esotico, lontano dalla nostra cultura e senza quindi una possibile incidenza sulla nostra esistenza quotidiana e collettiva: le esperienze estatiche si producono "altrove", in società primitive, o se proprio avvengono anche da noi, soltanto in contesti marginali.

Certo, non si verificano più da noi, salvo eccezioni peraltro rarissime, fenomeni di transe collettiva o riti sciamanici, ma non si può neppure parlare di marginalità quando le droghe leggere e gli allucinogeni divengono, nonostante la repressione, prodotti di consumo corrente. E, sappiamo, l'uso di queste droghe è intimamente legato ad una ricerca di "nuovi stati di coscienza".

Credo sia allora il momento di rovesciare un'ottica che nostro malgrado è etnocentrica, moderna e democratica rivisitazione del mito del "Buon Selvaggio", e partire dalla nostra stessa esperienza culturale, europea e industriale.

Forse dobbiamo addirittura superare l'apparente evidenza di un'assenza di "altra" coscienza nella nostra civiltà industriale: in molte situazioni, dai gruppi di autocoscienza a quelli di espressione corporea, dalla danza alla musicoterapia, si può sentire salire dentro di noi una "diversa" coscienza che spinge per uscire, un insieme di potenzialità assopite ma sempre pronte a risvegliarsi. Lo stesso procedimento psicoanalitico si fonda sullo stesso assunto teorico, anche se pochi colleghi sarebbero disposti ad ammetterlo: lo scopo di una "cura" analitica è quello di costruire un uomo "nuovo", più libero da ansie e da conflitti interiori, in grado di mantenere un equilibrio fra pulsioni e realtà

Se il risveglio degli stati modificati di coscienza è allora una possibilità non affatto misteriosa, un risveglio che può sempre essere attuato, dobbiamo interrogarci sulla effettiva scomparsa nella nostra cultura di questi stati, e perché.

E' però necessario un rivolgimento metodologico. Lo stesso rivolgimento che ha portato Freud, ormai un secolo fa, a "scoprire" l'esistenza dell'inconscio e a dimostrare, ad esempio, che non si può partire dalla sessualità adulta, genitale, per chiedersi come siano possibili i comportamenti sessuali perversi. Bisogna al contrario partire dalla sessualità infantile e polimorfa, per vedere successivamente come nel corso del processo evolutivo sia stato possibile prelevare, da un insieme di possibilità, l'orientamento genitale della libido e del piacere, lasciando coesistere, attorno a questa sessualità adulta e normale, elementi di "perversione". Allo stesso modo dovremmo forse procedere nello studio degli stati modificati di coscienza: dalle simbolizzazioni più primitive (anteriori) si cercherà per quali motivi sono stati repressi e/o rimossi. Dove per repressione non intendo ovviamente una repressione sociale, ma un'esperienza collettiva.

Comunque li si vogliano vedere, gli stati modificati di coscienza ci rivelano l'esistenza di un inconscio che è, al tempo stesso, luogo della ripetizione e luogo di desiderio. Comunque li si voglia vedere essi sono, come hanno intuito gli sciamani dell'antichità e i poeti di ogni tempo, un mezzo per incontrare noi stessi e gli altri a livelli che ci sono abitualmente sconosciuti. Un mezzo per guardare dentro l'abisso della nostra stessa vita. Ma, come scriveva Nietsche, "se scruterai a lungo in un abisso, anche l'abisso scruterà dentro di te".

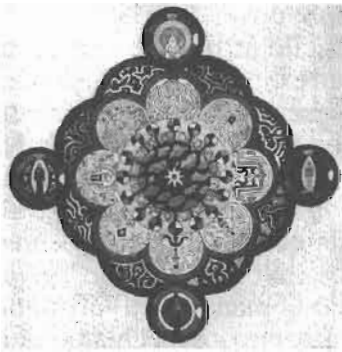
Osservazioni sull'esperienza psichedelica*

Carlo Buono

Se parliamo di "droghe" o di "meditazione", siamo abituati, dalla stampa e dai *mass-media* in genere, ad avere poche idee ma sbagliate sull'argomento. Già il termine "droga" si tende a presentarlo come qualcosa che vuol già dire tutto, mentre non dice pressoché nulla. Basterebbe considerare la variabile "dose" per concludere che quasi tutto è "droga", anche l'aria: se uno fa delle respirazioni forzate in un certo numero, l'eccesso di ossigeno al cervello dà sicuramente effetti di forte alterazione, perdita dell'equilibrio, stordimento, ecc.
Innanzi tutto occorre definire cosa si intende per "droga psichedelica", escludendo che in questa sede si possa fare una elencazione di tante altre droghe e dei loro effetti. Prendo perciò le distanze da un certo tipo di sostanze, che sono poi quelle che vanno per la maggiore e sono sicuramente dannose; ad esempio, droghe legali come l'alcool, il tabacco, gli psicofarmaci, il cui abuso è ormai generalizzato. Neppure è oggetto di questa mia relazione quel tipo di droga illegale che produce evidenti danni a livello fisiologico, come l'eroina e altri derivati dell'oppio; rispetto a queste sostanze non c'è bisogno di particolari argomentazioni per arrivare a dire che "meditare è meglio".
La cosa è invece un po' più complessa se vogliamo prendere in esame certe sostanze che invitano, se non altro per l'aggettivo che le segue, "psichedeliche-rivelatrici della psiche", e fare qualche riflessione un po' più specializzata; si è parlato di esse

*Originalmente pubblicato nel *Boll.SISSC*, n. 6, 1994, pp. 2-5. E' il testo di un intervento tenuto durante un corso di meditazione.

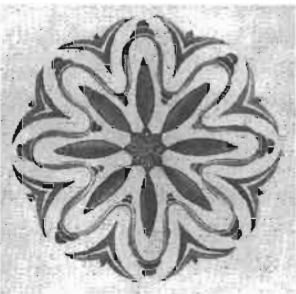
anche come droghe che "dilatano" la coscienza, in fondo con una terminologia che usiamo anche riferendoci agli effetti della meditazione, per cui qualche chiarimento si impone.
Prima di fare un paragone con la meditazione occorre definire le modalità di assunzione delle sostanze psichedeliche. In effetti, esistono condizioni particolari d'uso che autorizzano a mio avviso a parlare di "dilatazione" della coscienza.
Farò riferimento all'uso di una sostanza psichedelica "forte" come l'LSD; anche la mescalina e la psilocibina danno effetti simili. I derivati della canapa indiana sono considerati "leggeri", anche se è sempre da precisare l'aspetto della dose: una certa quantità di olio di hashish è tutt'altro che "leggera".
L'LSD si presta più delle altre sostanze a catalizzare esperienze evidenti o di "dilatazione", nel caso minoritario che sussistano condizioni favorevoli, o di "scombussolamento" come è avvenuto e avviene nell'uso "corrente".
Prendiamo ora in esame le variabili che influiscono su una esperienza psichedelica; solo così potremo chiarire "che cosa" vogliamo paragonare alla meditazione. Innanzi tutto: la *dose*; ovviamente dosi diverse hanno effetti diversi. A monte di questo c'è addirittura il problema della sostanza stessa; di una dose cioè pura o no, tagliata o no con altre sostanze. Al giorno d'oggi il dosaggio (saggio sarebbe iniziare con una dose di una gamma - milionesimo di grammo per chilo - o poco più, salvo aumentare se necessario; dose massima 200 gamma) e la purezza difficilmente possono essere garantiti; le case produttrici, quali la SANDOZ e la SPOFA, che un tempo distribuivano quanto meno a psichiatri o a istituti di ricerca, ora non possono più farlo.
Un'altra componente determinante è l'*ambiente* in cui avviene la somministrazione della sostanza; questo è un aspetto misconosciuto o ritenuto secondario, per cui le esperienze avvengono spesso in ambienti improvvisati, addirittura con la possibilità che entrino degli estranei e senza che ci sia vera confortevolezza. E' indispensabile invece che ci sia tranquillità, isolamento, gradevolezza; quasi sempre la musica è un elemento indispensabile. C'è un'estrema reattività agli stimoli sotto l'effetto di una sostanza come l'LSD presa in dose adeguata. Mentre si affonda negli strati più profondi della nostra psiche, l'io rimane vigile e capace (si parla di "regressione al servizio dell'io") ma non può anche occuparsi di fenomeni di mediazione con l'ambiente, che risulterebbero penosi e sgradevoli. E'

inconcepibile pensare che mentre ci si addentra nel vivo dell'esperienza si debba ad esempio andare a rispondere al telefono o anche semplicemente subire il suo trillo insistente. In fondo, in termini più accentuati, sono le stesse esigenze presenti durante una seduta psicoterapeutica. Deve esistere una struttura ambientale protettiva. (Si, lo so che ci sono degli psicoterapeuti che rispondono al telefono durante le sedute, ma in questi casi è lo psicoterapeuta che avrebbe bisogno di psicoterapia).
Un'altra componente è l'ambiente sotto l'aspetto umano; in presenza di *quali persone* noi assumiamo la sostanza? Normalmente è considerato indispensabile che ci sia almeno un'altra persona; è molto difficile che un'esperienza solitaria possa arricchire, se non altro perché la mancanza di comunicazione (non necessariamente verbale) ostacola il processo del "portar fuori" gli elementi di nuova conoscenza. Per semplicità pensiamo alla presenza di una sola persona; deve esserci un rapporto positivo con lei; non è necessario che sia un rapporto molto intimo, instaurato da lungo tempo, ma ci deve essere fiducia, positività. In mancanza di questo, tutto viene compromesso, e l'esperienza non può che dibattersi in una tematica oltremodo sgradevole. A questo riguardo, di una incredibile ingenuità appaiono certi "lavori" di psichiatri anche noti che hanno preteso di studiare l'LSD in ambiente "sperimentale", "oggettivo", somministrando la sostanza in un ambulatorio, col "soggetto" seduto su una sedia di ferro smaltato e loro silenziosi (per non interferire!) ad osservare, in camice bianco, le "reazioni"; le quali ovviamente sono state di insofferenza e sgradevolezza e sono state registrate come gli "effetti paranoici" dell'LSD e portate come dati probanti di una "ricerca scientifica"!

Avere un buon rapporto con chi è presente è invece indispensabile; se poi questa persona è anche esperta nel campo, soprattutto perché anch'essa ha già fatto queste esperienze, allora si potrà usufruire di una vera e propria *guida* e questo sarà di decisivo giovamento. Se chi ci assiste "sa" quello che noi proviamo, è chiaro che può esserci di grande aiuto per attraversare momenti difficili o per non comprimere momenti

d'espansione (sapere che lui sa può essere determinante per poter procedere in certe direzioni). La figura del *curandero*, colui che guida un'esperienza psichedelica, è però pressoché assente nella nostra società, e così per eliminazione stiamo andando verso una definizione estremamente selettiva delle possibilità di fare significative esperienze di dilatazione.

Un quarto fattore, ancor più importante dei primi (che pure sono decisivi) è quello della *personalità* di chi assume la sostanza. Un'esperienza psichedelica può avere effetti positivi allorché si ha un *io* sufficientemente solido ed elastico allo stesso tempo, cioè la persona è sufficientemente integrata, equilibrata. Così si esclude, tranne casi eccezionali, che possano esserci esperienze veramente avanzate e costruttive nel caso di adolescenti; per lo più per loro un'esperienza con l'"acido" ha nella migliore delle ipotesi scarso significato o produce un notevole scombussolamento nella peggiore; l'*io* dell'adolescente è già fortemente sollecitato da diverse istanze: quelle pulsionali interne e quelle relative ad una mediazione con l'ambiente faticosa e spesso drammatica; si ha a che fare con processi di identificazione del proprio ruolo (sessuale, famigliare, sociale) che coinvolgono intensamente e si protraggono nel tempo; dover fare i conti con tutte queste dinamiche rende assai difficile affrontare una serie di stimoli assai forti come quelli che un'esperienza psichedelica prevede. Infatti, spesso la motivazione che spinge gli adolescenti verso queste sostanze è di compensazione rispetto a varie insoddisfazioni; a volte per essere confermati nella propria identità di appartenenza ad un gruppo in cui di certe sostanze si fa uso; ma sono motivazioni diverse da quelle collegate ad una vera ricerca che stia alla base di una possibile "dilatazione". L'*io* non è sufficientemente solido, elastico, maturo, ed affronta un'esperienza che non sarà in grado di *integrare*. Tocchiamo qui il punto centrale: *non esiste un'esperienza psichedelica, ma esiste ciò che noi integriamo di essa*. Ho avuto modo, durante un mio periodo di lavoro come psicologo presso un centro di orientamento scolastico e professionale, di parlare con vari adolescenti delle loro esperienze con sostanze psichedeliche; sono rimasto molto colpito dall'estrema povertà dei resoconti che mi sono stati fatti; al di là della difficoltà di esprimere verbalmente i loro vissuti, ho avuto l'impressione che certi forti stimoli non fossero stati da questi giovani assolutamente digeriti; a fatica venivano fuori pochi aggettivi ("bello", "forte", se la cosa era

stata gradevole) e quasi niente di più; eppure su altre cose riuscivano a esprimersi con chiarezza e vivacità. Dico questo riguardo agli adolescenti, prescindendo dai fattori ambientali sfavorevoli in cui in genere le esperienze avevano luogo, perché mi è parso che anche quando la situazione era abbastanza positiva l'integrazione non fosse avvenuta. C'è poi da tener presente che esiste un rapporto fra buona integrazione e buone condizioni ambientali anche nel senso che una persona matura, in grado di ben integrare, è in genere anche una persona che si preoccupa dell'aspetto di una appropriata "programmazione" dell'esperienza stessa.

Occorre insomma un *io* maturo, che non significa rigido ma disponibile ad addentrarsi in strati "primari" della psiche, dove si può attingere a dati di grande ricchezza fino a giungere, in alcuni casi particolari, a nuovi superiori stati di coscienza. L'*io* deve essere in grado di fronteggiare l'irruzione di nuovi stimoli e di elaborarli sapendo portare ordine quando è necessario. Una cosa che può aiutare in questi casi è la registrazione per magnetofono, riascoltata poi da chi ha fatto l'esperienza; il fatto di avere questo interesse a registrare a volte è indicativo e promettente ai fini di una buona integrazione successiva. Questo ci riallaccia ad un aspetto fondamentale della personalità dello sperimentatore, che è quello delle sue motivazioni; sarebbe interessante tentare una classificazione delle motivazioni e vedere come esse siano da mettere in relazione con gli effetti dell'esperienza, ma penso possa già essere significativo considerare una semplice divisione in motivazioni di "evasione" e di "ricerca"; ovviamente le prime tendono a collegarsi alle esperienze meno positive e le seconde a quelle più interessanti.

Un altro fattore da considerare è quello delle *condizioni "attuali"* della persona al momento dell'esperienza e nei momenti immediatamente precedenti; essere presi da particolari problemi anche contingenti, attraversare un periodo poco favorevole sul piano della salute o dell'emotività, può influenzare negativamente.

C'è ancora da dire che le esperienze psichedeliche possono assumere significato se effettuate a lunghi intervalli di tempo;

effettuate a ritmo continuo sono un indice pressochè certo di "evasione": per esse non è materialmente possibile effettuare l'integrazione. Di fatto, l'uso di una sostanza potente come l'LSD provoca in ogni caso un grosso coinvolgimento che occorre "smaltire"; non sono stati dimostrati particolari danni fisiologici per l'uso di queste sostanze, ma certamente c'è un sovraccarico di percezione, emozione, stimolazione in genere. Anche allorchè si verificano le condizioni favorevoli che ho cercato sopra di definire, c'è un certo "prezzo" da pagare per attingere a particolari aperture. Potremmo parlare di "apertura di nuovi canali" che avviene però in maniera improvvisa e forse traumatica, tant'è che a volte il processo d'integrazione può essere ostacolato dalla frustrazione di dover tornare poi rapidamente nello stato più "pesante" e "denso" della vita di ogni giorno. Avviene però anche il contrario: che dall'esperienza si ha la "prova" dell'esistenza di particolari orizzonti e perciò si è stimolati ad una ricerca ulteriore che va al di là della droga, anche perché ci si rende conto che certe acquisizioni rese possibili dalla droga sono provvisori e occorre iniziare a lavorare con altri strumenti per raggiungere e stabilizzare ciò che è stato sperimentato di più profondo. Insomma, in alcuni casi le droghe psichedeliche permettono una reale "anticipazione" di stati avanzati di coscienza; c'è un arricchimento di conoscenza, ma ci si rende anche conto che bisogna andare oltre.

Varie persone giungono alla meditazione motivate proprio dalla ricerca di un processo di crescita, dopo aver sperimentato l'effetto di sostanze psichedeliche. Il nocciolo della differenza fra meditazione e sostanze psichedeliche è che con queste il processo di apertura è sospinto da un'ondata chimica che trasforma la condizione del nostro organismo, per cui si può giungere ad un certo livello di coscienza "malgrado" i limiti del nostro sistema nervoso; in questo senso possiamo dire che con queste droghe si carpisce uno stato di grazia (se le condizioni sono favorevoli) ma non certo che si attua un processo di purificazione e raffinamento che è alla base di una stabile acquisizione di potenzialità; anzi, dopo l'esperienza c'è un certo affaticamento e forse qualche stress in più; un buon processo di integrazione può poi permettere dei vantaggi che compensano nettamente questo aspetto, ma durante l'esperienza si va oltre i propri limiti senza che questi limiti siano automaticamente eliminati. Nell'abuso di queste sostanze si può vedere molto

bene che si crea una sfasatura fra la condizione raggiunta durante l'effetto e lo squilibrio psicosomatico che tende a instaurarsi dopo, il che è l'opposto di un processo di integrazione. Ho l'impressione che di questo squilibrio sia stato vittima anche un personaggio notevole come Timothy Leary, che ci ha lasciato alcune opere molto interessanti ma che, con le sue due assunzioni di LSD alla settimana (stando ad alcune interviste) sembra proprio che a un certo punto abbia "flippato". Diverso percorso ha attuato Richard Alpert, passato dalle droghe psichedeliche alle pratiche meditative assumendo il nome di Baba Ram Dass.
La meditazione propone di attuare un gioco fra spinte naturali che permette di procedere non "malgrado" i limiti, ma grazie alla loro eliminazione; questo significa che le "anticipazioni" sono meno vivaci, tranne varie eccezioni, ma che il processo è continuo. L'espansione della mente avviene insieme alla riduzione dell'attività del corpo; ma il riposo del corpo non può che mettere in moto il processo di purificazione, rigenerazione, eliminazione di tensioni, metabolizzazione di tossine, il che è un'attività che spinge anche la mente a diventare più attiva riducendo il processo di espansione. Per questo si dice che la meditazione è "naturale"; perché non ci sono forzature e non si può barare con le tensioni esistenti; possiamo avanzare solo mentre sgombriamo il terreno da esse.
Mi rendo conto di avere parlato in questo intervento soprattutto delle sostanze psichedeliche, ma a mio avviso era necessario un chiarimento che compensasse una certa diffusa disinformazione sull'argomento. Mi sembra poi che quello che è stato detto sui fattori che influenzano un'esperienza psichedelica possa servire in una certa misura a inquadrare anche gli elementi di integrazione della pratica meditativa.
Si, perchè in fondo anche la meditazione è uno stimolo che noi ci diamo e anche nell'esperienza del meditante ci può essere un'integrazione diversa a seconda della presenza di certi fattori. Anche la meditazione va praticata senza inquinamenti (cioè correttamente), anche la meditazione deve essere assunta nella giusta dose (vedi i tempi della pratica), anche la meditazione dà effetti che sono influenzati dall'ambiente che ci circonda e da ciò che noi siamo.

Maria Sabina e i funghi messicani*

Giorgio Samorini

E' stata più volte riferita e discussa la perdita degli effetti psico-terapeutici e diagnostici dei funghi allucinogeni a seguito della loro scoperta e "profanazione" da parte della cultura occidentale. Come afferma la stessa Maria Sabina, la nota sciamana mazateca del Messico meridionale che faceva utilizzo di funghi durante le sedute di cura (*veladas*): ®Da quando sono arrivati gli stranieri (..) i *niños santos* [funghi del genere *Psilocybe*] hanno perso la loro purezza. Hanno perso la loro forza: li hanno corrotti. D'ora in poi non serviranno più. Non c'è più niente da fare¯ (A. Estrada, 1977, *Vida de Maria Sabina,* México D.F., p.21).

Eppure, una visita a Huautla de Jimenez, il paese natale di Maria Sabina, nello stato messicano di Oaxaca, il dialogo con diverse persone del luogo, fra cui Macedonia, settantenne figlia di Maria Sabina, e la lettura di una seconda biografia scritta da chi le è stata vicina negli ultimi anni della sua vita (Juan Carrera, 1986, *La otra vida de Maria Sabina*, México D.F.), mi hanno portato a riconsiderare questa affermazione della *sabia*, la quale è deceduta nel mese di Novembre del 1985, a un'età imprecisabile, non essendo noto, neppure a lei, il suo anno di nascita.

Gli ultimi anni di Maria Sabina sono stati caratterizzati, oltre che da una totale povertà, da una notevole insanità fisica, fatto di per sè non sorprendente, considerata la sua veneranda età; eppure, dalle diagnosi dei medici, presso i diversi ospedali

*Originalmente pubblicato nel *Boll.SISSC*, n. 1, 1992, pp. 12-13

in cui fu ricoverata, si riscontravano in particolare anemia acuta, cirrosi epatica, alcolismo cronico.

Maria Sabina

Che la *sabia* fosse dedita all'alcol, e non solo negli ultimissimi anni della sua vita, mi è stato confermato da chi la conosceva personalmente, e a chi è familiare la storia dell'uso dei vegetali sacri, è noto come l'alcol sia uno dei prodotti universalmente interdetti, prima, durante e dopo il "contatto con gli dèi". Dai culti eleusini al culto vedico del Soma e a tutte le pratiche sciamaniche pure nelle quali v'è un impiego di piante sacre per l'accesso ai mondi sovrannaturali, l'alcol è sempre stato un inebriante in netta contrapposizione con i vegetali e i loro preparati psicoattivi. Anzi, proprio questo fattore - l'assenza o meno di bevande alcoliche accompagnata all'uso di allucinogeni - sarebbe da considerare uno dei criteri valutativi nei confronti della "purezza" dei dati etnografici e antropologici riguardo le pratiche religiose e terapeutiche a carattere sciamanico.

Ma v'è di più: negli ultimi tempi Maria Sabina si è aperta, piena di remota collera, e ha parlato, accusato, ed espressa la storia dei suoi sensi di colpa e degli inganni che le furono tesi. Ne risulta un aspetto della figura della *sabia* poco noto, ma, forse, più veritiero: il suo irriducibile senso di colpa per aver svelato i funghi agli "stranieri", l'accusa che i compaesani e i funghi le hanno mosso, e la condanna, da parte degli stessi funghi, alle pene e disgrazie che hanno caratterizzato il resto della sua vita (parole di Maria Sabina); a ciò conseguente,

aggiungo, la perdita della fiducia in sè stessa, l'offuscamento del rapporto con i *niños*, l'accentuarsi della strada alcolica.

Questa, a mio parere, è la verità sulla perdita dei poteri terapeutici dei funghi: fu Maria Sabina a perdere questi poteri, non i funghi, i quali, se ben utilizzati da chi è in grado di utilizzarli, straniero o indigeno che sia, rispettando sempre le proprie coerenze culturali, mantengono le loro proprietà rivelatrici e terapeutiche (proprietà in un certo qual senso "astoriche").

D'altronde, non bisogna dimenticare che la *sabia* non aveva ricevuto alcun insegnamento da altri sciamani, ovvero non si tratta di una sciamana rifacentesi ad una ben precisa tradizione, con anni di tirocinio sulle spalle. Sono stati direttamente i funghi a "chiamarla", donandole il "Libro Sacro del Linguaggio" e, mediante questo, la possibilità di curare. Non sembra, tra l'altro, che Maria Sabina si sia mai preoccupata di trasmettere la sua conoscenza ad altri, per dare continuità e futuro alle sue pratiche guaritrici, fatto questo ovunque perseguito dalle tradizioni sciamaniche.

Maria Sabina nel 1956, mentre prepara i funghi per una cerimonia di cura (*velada*)

E Maria Sabina accusa: maledice coloro che, con un riuscito tranello, la convinsero dell'innocuità del rendere

partecipe alle *veladas* Gordon Wasson, l'uomo che "scoprì" Maria Sabina e che fu responsabile della sua non nutriente fama; accusa lo stesso Wasson di opportunismo e di averla ingannata, nascondendo il registratore con cui registrò i suoi canti. Ella seppe di questo furto sonoro solo quando Wasson le regalò il disco con incisi i suoi canti; disco che non pote' mai ascoltare, non disponendo nella sua umile casa nè di corrente elettrica, nè tanto meno di un giradischi. Attualmente, questi dischi hanno acquistato un notevole valore monetario nel mercato delle rarità editoriali.

Accusa Fernando Benitez, Gutierre Tibon, Salvador Roquet, Henry Munn, Alvaro Estrada e altre persone di cultura che le si avvicinarono "derubandola" dei poteri dei funghi (sempre stando alla visione della oramai senile mazateca, cfr. Carrera, *op.cit.*, pp. 165-168).

Eppure, già dalla prima *velada* con Wasson il destino del contatto dei funghi magici con la cultura occidentale, assieme all'offuscamento che questo contatto ha provocato nella cultura mazateca (si pensi all'invasione degli hippy americani a Huautla negli anni che seguirono la "scoperta" dei funghi magici), era già segnato.

Prestando maggior attenzione, il culto locale dei funghi a Huautla, a carattere originalmente sciamanico-psicoterapeutico, non è andato perduto, bensì si è in parte trasformato; è avvenuto in un certo qual modo una fusione fra il vecchio uso mazateco e l'uso occidentale così apparentemente profano. Prima, quando erano ammalati, i mazatechi si recavano dal *curandero* e con lui, e solo con lui, partecipavano alle *velada*s, durante le quali si faceva uso di funghi, con dosi e modalità ben controllate dallo stesso *curandero*. A ben pochi sarebbe venuta in mente l'idea di usare i funghi per i fatti propri, senza la sua mediazione. Questa idea, caratteristica dell'uso occidentale dei funghi, forse inizialmente fonte di scandalo fra i mazatechi (da cui il concetto di desacralizzazione insediatosi nella mente di Maria Sabina), mano a mano è stata da loro accettata e fatta propria.

Durante il soggiorno a Huautla, mi sono accorto di come attualmente i mazatechi, famiglie intere, praticano periodicamente delle "autoveladas", con uso di funghi, ove il capofamiglia svolge quei ruoli di coordinatore e di controllore propri del *curandero*. Un poliziotto del paese mi raccontava di come una volta ogni due mesi lui e tutta la sua famiglia, bambini

compresi, erano soliti consumare i funghi. Domandandogliene il motivo, mi rispose in tono meravigliato: "Come perché! Per pulire (*limpiar*) il nostro corpo e la nostra vita!".

I mazatechi hanno saputo discernere il buono dal cattivo (la coerenza dall'incoerenza) nei comportamenti degli occidentali che a migliaia hanno invaso il loro tranquillo paese, e hanno poi adottato i concetti positivi forse migliorandoli (dico migliorandoli, poiché nella nostra cultura è un caso molto raro il fatto che un'intera famiglia si riunisca e trovi positiva coesione sotto l'effetto di un induttore di stati altri di coscienza).

Se ne può dedurre che siamo di fronte a un caso di sincretismo, più comportamentale che religioso, fra due modi di concepire l'esperienza indotta dai funghi: quello occidentale (seppure così diversificato e caotico), e quello mazateco, le cui radici non sono forse neanche troppo antiche (durante i periodi precolombiani l'uso dei funghi sembra essere stato ancora differente, sotto il rigido monopolio di una casta prelatizia).

®Non so cosa sarebbe successo se non avessi fatto conoscere i funghi agli stranieri, quantunque penso che Dio ne era al corrente, ed egli saprà giudicarmi¯ (Carrera, *op.cit.*, p. 177). In questo suo pensiero degli ultimi giorni di vita, Maria Sabina sembra assolversi dal senso di colpa che l'ha sempre perseguitata, intuendo pure lei che dietro al contatto transculturale di cui si è ritrovata protagonista, v'era forse la volontà degli dèi.

Psilocybe caerulescens var. *mazatecorum* in un disegno di Roger Heim

La mummia di Similaun e i funghi allucinogeni*

Breve storia di un equivoco

Francesco Festi

E' stupefacente come talvolta la stampa periodica, nel suo spesso velleitario ruolo di "divulgazione scientifica", possa giocare una parte rovesciata, rispetto a quella che da essa ci si attenderebbe. In alcuni campi, che si prestano più facilmente a toni scandalistici, sono fin troppo noti gli "orrori di stampa" che di tanto in tanto si è costretti a leggere su quotidiani e riviste periodiche: esempio eclatante: gli allucinogeni, e tutto ciò che, in qualche modo, si avvicina al concetto di "droga" nell'accezione comune. Taciamo per ora delle enormi bestialità spesso riportate dai giornali, frutto di ignoranza o faciloneria, caratteri negativi purtroppo diffusi tra i giornalisti di ogni livello: vogliamo invece parlare di un curioso caso di feedback negativo, il cui punto di partenza è costituito dal mondo scientifico, con una rivista settimanale come anello di distorsione retroattiva.

Nel giugno 1992, il numero 29 della rivista tedesca *Stern* pubblicava un ampio articolo sull'uomo del Similaun (chiamato confidenzialmente ™tzi), corredato da ottime fotografie e schemi esplicativi. Tra le varie ipotesi sull'identità di quest'individuo, vissuto oltre 5000 anni fa e da considerare una delle più importanti scoperte archeologiche del secolo, veniva avanzata anche la possibilità che si trattasse di uno sciamano. Tale ipotesi si appoggiava soprattutto sull'arsenale di armi incomplete, tipico strumento di battaglia rituale contro gli spiriti nelle culture

*Originalmente pubblicato nel *Boll.SISSC*, n. 2, 1992, pp. 4-5

tradizionali, sui tatuaggi (mistico-magici?) rinvenuti sulla pelle della mummia e sugli amuleti appartenuti ad Ötzi.

Un ulteriore elemento a favore di tale possibilità era, a detta del giornalista, l'identificazione micologica di alcuni frammenti di fungo trovati sulla mummia. Uno dei ricercatori dell'Università di Innsbruck incaricato dell'indagine micologica (Reinhold Pöder) sosteneva, per lo meno nelle brevi citazioni riportate dalla rivista, che questi frammenti appartenevano alle specie "*Lärchen- und Birchen-porling*" (Polipori del larice e della betulla), ambedue funghi *allucinogeni* ("*Die Schwämme sind Halluzinogene*").

La notizia, che avrebbe costituito - se verificata - un dato di enorme importanza nello studio degli stati modificati di coscienza e della stessa antropologia, venne immediatamente ripresa anche da diversi quotidiani italiani, che la riportarono talvolta con qualche piccola (ma significativa) inesattezza. Ne *La Repubblica* si legge ad esempio che si tratta di piccoli funghi (immagine che richiama immediatamente i funghi psilocibinici nella mente di chi si occupa di sostanze psicotrope), mentre su *Stern* si parla di frammenti di fungo della grandezza di una bilia ("*murmelgroßen Stücke*"). Il viaggio dell'Uomo del Ghiacciaio nel mondo editoriale italiano si concluse nelle prime settimane di settembre con la pubblicazione su *Il Venerdì di Repubblica* dell'articolo di *Stern* tradotto in italiano.

Nel frattempo la notizia aveva viaggiato parecchio, penetrando in qualche acritica fessura del mondo scientifico: al I Congresso Internazionale dell'ECSB, svoltosi a Göttingen dal 24 al 27 settembre 1992, un relatore, nel corso di una lettura plenaria, dava per scontato che i frammenti di fungo trovati sulla mummia appartenessero ad una specie allucinogena e portava la scoperta a riprova dell'utilizzo di sostanze psicoattive nell'antica Europa.

Le perplessità di chi scrive, condivise da altri studiosi italiani, trovavano riscontro nella pubblicazione degli atti del

convegno internazionale sull'Uomo del Ghiacciaio (*Der Mann im Eis. Bericht über das Internationale Symposium 1992 in Innbruck.* Curatori: F. Höpfel, W. Platzer & K. Spindler. Eigenverlag der Universität Innbruck, 1992), presentati al pubblico alla fine di settembre. Due sono i contributi che qui si riferiscono ai funghi: in un articolo di F. Sauter & H. Stachelberger (*Materialunter-suchungen an einem Begleitfund des "Mannes vom Hauslabjoch". Die "schwarze masse" aus dem "Täschen"*; pagg. 442-453) la "sostanza nera" rinvenuta nell'astuccio di cuoio di Ötzi viene determinata come *Fomes fomentarius*, evidentemente usato come esca per accendere il fuoco. Più interessante, nel contesto di cui ci stiamo occupando, l'identificazione micologica dei due frammenti fungini, forati e infilati in un laccio di cuoio, rinvenuti vicino alla mummia. R. Pöder, U. Peintner & T. Pümpel (*Mycologische Untersuchungen an den Pilz-Beifunden der Gletschermumie vom Hauslabjoch*; pagg. 313-320), in base ad analisi anatomiche e morfologiche, hanno identificato uno dei frammenti come *Piptoporus betulinus*, un fungo legnoso della famiglia *Polyporaceae s.l.* Non esistendo indizi che questo fungo sia stato mai usato come esca per il fuoco ed avendo esso attività terapeutica, gli autori ipotizzano che possa aver avuto per l'uomo del Similaun un ruolo simbolico-rituale paragonabile a quello riservato al *Fomes fomentarius* in alcune culture tradizionali ed antiche.

Tutto qui. Niente allucinogeni nè altre scoperte rivoluzionarie, benchè la tangibilità di questo intimo contatto tra funghi e uomini antichi rivesta un interesse notevole.

Sia stato il giornalista di *Stern* ad ingenerare l'equivoco, volontariamente o involontariamente, oppure si sia trattato di una mera ipotesi dell'intervistato (evidentemente senza alcun fondamento), rimane la risonanza avuta dalla notizia, certamente sproporzionata al contesto.
E rimane pure un invito all'estrema cautela da porre nell'interpretazione di informazioni non pubblicate su riviste specialistiche, per evitare il proliferare di ipotesi speculative fondate sul nulla.

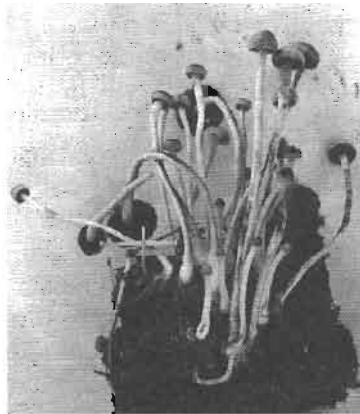
Funghi coprofili e culti coprofagi*

Gilberto Camilla

Tutti gli studiosi di funghi allucinogeni sembrano concordi nell'escludere - stando alle attuali conoscenze - che i funghi psilocibinici (i *funghetti*) abbiano avuto un qualche ruolo nella tradizione europea.
E' vero, in apparenza mancano le prove storiche che anche l'Amanita muscaria fosse usata a scopi magico-religiosi, ma l'uso di questa lo possiamo dedurre da una lunghissima serie di dati archeologici non altrimenti spiegabili e da una serie interessantissima di associazioni linguistiche.
Questi dati sembrano invece mancare del tutto per quanto riguarda i funghi psilocibinici: per essi manca, ad esempio, un nome popolare che li definisca, e l'unico riferimento ad essi che mi venga in mente è quello di Robert Graves, che nel suo *La dea bianca* (1992, p. 52) riporta che le streghe portoghesi usavano il *panaeolus papilionaceus*. L'informazione non è però avvalorata da nessun riferimento alla fonte a cui l'Autore si è rivolto per simile affermazione, e quindi va presa con beneficio di inventario.
L'articolo che segue è pura speculazione, speculazione che si spinge molto lontano e che chi legge può apprezzare o rifiutare, speculazione che nasce da un'idea, tentativo di seguirla per il piacere di andare a vedere dove ci porta.
E' un articolo che in qualche modo capovolge lo stesso metodo scientifico di analisi, ed invece di partire da una serie di dati per giungere ad un'ipotesi, parte esattamente dall'inverso: da un'ipotesi per ricercare, a ritroso, eventuali dati.

*Originalmente pubblicato nel *Boll.SISSC*, n. 4, 1993, pp. 2-5

L'ipotesi è che anche nella tradizione europea, in un'epoca imprecisabile, sia esistito un culto alla cui base c'era il consumo di funghi psilocibinici.
Come tutti sapranno, fra questi funghi sono comprese specie che hanno come habitat i terreni molto concimati, i pascoli alpini, i letamai, ecc.; in altre parole sono funghi coprofili. Hanno quindi un habitat molto particolare, nel quale ai nostri occhi - ai quali la pulizia corporale e le norme igieniche hanno assunto caratteristiche quasi ossessive ("il consumo di sapone è preso direttamente a metro di civiltà" scriveva Freud) - è impossibile andare a cercare qualcosa di "commestibile". Ai nostri occhi però.
La documentazione storica è sufficientemente ricca per poter affermare che la posizione dell'uomo nei confronti degli escrementi (umani o animali) varia da epoca ad epoca, da popolo a popolo.
Non è certo la sede questa per affrontare un discorso sull'analità (intesa nell'accezione freudiana), ma credo sia legittimo riprendere l'associazione "bambino-primitivo" fatta inizialmente da Freud, che per quanto schematica e tradizionale (e forse scontata) è pur sempre sostanzialmente valida dal punto di vista evolutivo.
A determinati livelli di cultura l'atteggiamento dell'uomo rispetto agli escrementi è molto simile a quello operato dai bambini; e che

Panaeolus subbalteatus

Psilocybe coprophila

il bambino consideri gli escrementi in maniera del tutto diversa dall'adulto, con un'inclinazione nettamente coprofila, è cosa così ovvia e risaputa che non è necessario scomodare ancora Freud per sottolinearlo. Il bambino (e quindi l'uomo primitivo) considera le proprie feci come oggetto prezioso, molto lontano dal considerarle "cosa volgare", ed ha un rapporto talmente stretto con le funzioni escretorie e con i loro prodotti da permettere a Groddeck di affermare con spiritoso acume che "la prima forma del pensiero umano è la defecazione".

Tutto ciò per dire che se un uomo del XX secolo non si sognerebbe mai e poi mai di frugare fra gli escrementi di vacca o di cavallo per trovare qualcosa che gli possa servire, l'affermazione può non essere valida per un primitivo.

Ma torniamo a noi. Se ci basassimo esclusivamente su questo dato di fatto, la nostra ipotesi avrebbe ben deboli e inconsistenti supporti: per essere, non dico valida, ma anche soltanto attendibile, necessita di ben altri fatti. Tra questi potrebbe esserci la ricerca di un filo (sia pur simbolico) che colleghi gli escrementi ad un universo magico-religioso della nostra tradizione; se questo collegamento ci fosse allora anche l'ipotesi di un sepolto e dimenticato uso di funghi coprofili (allucinogeni) diventerebbe plausibile.

D'altronde il valore sacrificale dello sterco, ad esempio di vacca, è attestato in molte culture extra-europee, come in India, in Tibet e nelle Americhe, ma in Europa e nel bacino mediterraneo? La risposta non può che essere affermativa; basti pensare che l'Enciclopedia Britannica, ancora fino all'edizione del 1841, riportava la voce *stercoranisti*, con la seguente descrizione:

"*Stercoraniani* o *stercoranisti*, dal latino *stercus* ("escremento"), nome originariamente dato dai seguaci della Chiesa di Roma a coloro che ritenevano che l'ostia fosse soggetta alla digestione e a tutte le sue conseguenze, così come gli altri cibi", cioè che producesse sterco. Questa idea la si ritrovava in tutta la tradizione popolare e in tutti i Vangeli Apocrifi, condannati da papa Gelasio nel V secolo, dai quali si deduce che gli escrementi di Cristo venivano accreditati di poteri miracolosi.

Troviamo inoltre un curioso raffronto fra i Banian dell'India, i cui proseliti venivano costretti dal Brahamano a mangiare sterco di vacca per sei mesi, e lo sterco di vacca che il Signore ordinò a Ezechiele di mescolare ai propri alimenti.

Anche gli Egizi e i Romani consideravano, in qualche modo, sacri gli escrementi, non a caso ad essi erano attribuite specifiche divinità; parlando degli Egizi, Torquemada, autore spagnolo, affermava in termini inequivocabili: «Affermo che solevano adorare... luride e fetide ritirate e latrine, e per di più, ciò che è ancora più sconcio e abominevole, tale da provocare le lacrime e da non sopportare che lo si nomini col suo vero nome, adoravano il rumore e il vento con i quali lo stomaco espelle ogni sorta di raffreddamento e di flautolenza, nonchè altre cose dello stesso genere...» (Torquemada, cit.in Bourke, 1971, p.104).
I Romani adoravano una dea dall'esplicito nome, *Cloacina*, che fu una delle prime divinità latine, al punto che si ritiene abbia avuto tale nome da Romolo in persona, e alla sua protezione

Psilocybe cubensis

erano affidate le fognature e i gabinetti (pubblici e privati) di Roma. Sempre da Torquemada apprendiamo che gli Antichi avevano numerose altre divinità escrementizie: *Stercus* o *Sterce*, padre di Pico, inventore del modo di fumigare i terreni, *Sterculius*, *Stercutus*, *Sterquilinus*, tutte divinità che presiedevano ai lavori di concimazione. Orazio e tutti i poeti del periodo augusteo parlano di *Stercus* e delle feste in suo onore. Aristofane, nel *Plauto*, fa dire a Carione che il dio Esculapio "ama mangiare la merda".
E' interessante osservare il parallelo fra queste divinità e la dea messicana *Suchiquecal*, la "madre del genere umano", spesso raffigurata mentre mangia degli escrementi. Oltre a questa dea i Messicani avevano altre figure cui funzioni erano più o meno velatamente connesse con le deiezioni divine: *Ixcuina* o

Specie	Animali ospiti	Area geografica
Copelandia cyanescens	bovidi, pachidermi	cosmopolita
Psilocybe subaeruginosa	equidi	Australia
Psilocybe uruguayensis	equidi	Uruguay
Psilocybe tasmaniana	canguro	Australia, Tasmania
Psilocybe fimetaria	equidi	Nord America, Nord Europa
Psilocybe cubensis	bovidi, equidi, cervidi, pachidermi	cosmopolita
Panaeolus africanus	pachidermi	India, Africa
Panaeolus cambodginiensis	bovidi	Indocina, Indonesia
Panaeolus campanulatus	bovidi, equidi	cosmopolita
Panaeolus subbalteatus	bovidi, pachidermi	cosmopolita

Alcune specie di funghi stercofili

Tlacolteotl, che Brasseur de Bourgour (cit.in Bourke, 1971, p.106) descrive come "la dea dello sterco, la mangiatrice di sterco che presiede ai piaceri dell'amore e della carne".
Nel manoscritto del Codice Telleriano compare anche il nome della dea *Ochpnitzi*, che i monaci spagnoli indicarono come *diosa de basura ò pecado*, dove "basura" significa proprio "sterco, concime, escrementi".
Anche gli Israeliti e i Moabiti ricorrevano a cerimoniali che ai nostri occhi appaiono disgustosi (ad esempio nel culto di *Belfagor*) e a fianco del dio *Belzebub* ("Signore delle mosche") troviamo il meno noto, ma altrettanto potente, *Beelzebub* ("Signore della merda").
Nell'antichità, gli escrementi entravano anche a far parte della farmacopea magica: lo stesso Ippocrate prescriveva lo sterco di falco per agevolare l'espulsione del feto e come rimedio contro la sterilità. Del resto, che l'impiego di sostanze fecali nella medicina fosse generalizzato, lo si può dedurre da molte fonti; per esempio, Aristofane ironizzava sui medici bollandoli come "mangiatori di escrementi" e Senocrate (medico dell'epoca) faceva costantemente uso non solo di escrementi umani e animali, ma anche di tutte le secrezioni.
Stando a Plinio, escrementi umani, sotto la denominazione di *botryon*, venivano impiegati da Eschine di Atene nella cura dell'angina. Dioscoride dedica un intero capitolo della sua opera alle proprietà terapeutiche dei diversi tipi di escrementi, tra i

quali troviamo lo sterco di vacca fresco come curativo delle ferite, lo sterco di toro come rimedio all'abbassamento dell'utero, lo sterco di vacca mescolato a vino per le emorroidi, lo sterco di gallina specifico contro l'avvelenamento da funghi o contro le dissenterie. Da parte sua Galeno disapprovava l'impiego farmaceutico degli escrementi umani, e causa del loro puzzo, ma era favorevole a quello dello sterco degli animali. Egli prescriveva sterco di cane nella cura dell'angina e delle ulcere croniche, sterco di capra nella cura dei tumori e delle pustole, come antidoto contro i morsi delle vipere e di altri animali; ingerito col vino, lo usava nella cura dell'itterizia, e mescolato con incenso arrestava le emorroidi.

Procedendo nella storia giungiamo inevitabilmente alla stregoneria. Quasi tutti i trattati riguardanti il fenomeno fanno menzione degli escrementi, umani od animali, a tre titoli diversi:

1- come sostanze per mezzo delle quali operare i sortilegi;
2- come antidoto contro gli stessi;
3- come mezzi per smascherare le streghe.

Gli amuleti e i talismani sono così strettamente lagati alla materia che stiamo trattando, che il loro elenco sarebbe infinito.

Lo sterco di capra, attaccato al corpo dei bambini avvolto in un pezzo di stoffa, li fa stare tranquilli (Plinio, *Hist.Nat.*, XXX:53); per liberare i bambini dalla paura dei fantasmi si avvolgeva lo sterco di capra attorno al loro collo (Sesto Placito, *De Capro*). Per le persone perseguitate da apparizioni veniva usato sterco di cane bianco (Saxon Leechdoms, vol.I), lo stesso usato per scacciare gli *incubus*, che si supponeva si fossero impadroniti di un malato affetto da convulsioni epilettiche. In caso di incendio, riporta Plinio (*H.N.*, XXVIII:81), se si riesce a portare via dalle stalle un po' di sterco, sia le capre che le mucche potranno essere fatte allontanare con maggior facilità, nè faranno alcun tentativo per ritornarvi.

Bourke riporta la credenza sul potere magico dello sterco di cavallo, spesso impiegato nelle pratiche di magia simpatica, e riferisce l'esempio di un contadino che, stanco di vedersi rovinati i campi dai cavalli dei vicini, riuscì a farli morire raccogliendo un po' dei loro escrementi e facendoli bruciare nel proprio camino.

Tutti questi impieghi magici degli escrementi si sono in qualche modo tramandati attraverso i secoli, da Ippocrate e da Plinio fino agli Autori immediatamente posteriori all'invenzione della stampa. Avicenna l'Arabo ha probabilmente derivato le proprie

nozioni dalle fonti ormai spezzate della civiltà latino-cristiana. Prendiamo per esempio il caso della cura dell'epilessia: una delle prescrizioni preferite era lo sterco di pavone, e la malattia stessa veniva considerata di natura divina; non a caso veniva dai Romani chiamata *morbus sacer*. Veniva anche chiamata "malattia comiziale", perchè allorchè un cittadino romano cadeva in preda ad una crisi, se vi era in corso una sessione dei *comitia*, questa veniva immediatamente sciolta. Cosa succedesse esattamente dopo, non lo possiamo sapere: non è del tutto improbabile che, in origine, il malato venisse sacrificato al fine di placare l'ira degli dèi che avevano inflitto tale punizione. Questa, per lo meno, sarebbe una deduzione logica che si potrebbe trarre dalla sorte che subivano gli abiti indossati e gli escrementi espulsi durante la crisi, che venivano bruciati, probabile reminescenza della prassi originaria di infliggere tale sorte direttamente alla vittima dell'attacco epilettico.
Tutte le malattie erano punizioni inviate da qualche divinità, per cui, originariamente, tutte le medicine dovevano possedere un potere magico in grado di propiziarsi lo spirito offeso o di assicurarsi la protezione di una divinità più potente.
Tutti questi dati, storicamente inconfutabili, ci pongono una domanda, al di là della possibile interpretazione su di un piano simbolico-anale: data la conoscenza empirica degli escrementi sia da parte della cultura popolare che dalla farmacopea "ufficiale", non è ipotizzabile che i nostri antenati conoscessero, oltre le "virtù" magiche degli escrementi animali, anche i funghi che hanno come habitat proprio lo sterco?
Ma forse li conoscevano, e data la loro assoluta "disinibizione" nel trattare con le materie corporali, è parimenti verosimile che essi abbiano avuto una conoscenza diretta dei funghi coprofili, in altre parole li abbiano "assaggiati".
Non so se questa ipotesi sia attendibile, meno che mai si può basare sui pochi dati qui riportati; penso comunque possa rappresentare un campo di ricerca sia etnografico che "etno-tossicologico". Anche perché la semplice mancanza di dati storici sull'uso dei funghi psilocibinici nella nostra tradizione culturale non è cosa che ci stupisca più di tanto: anche qui potremmo trovarci di fronte ad una rimozione collettiva di un corpus magico-religioso estinto da secoli, e per poter interpretare nella corretta direzione i simboli e il patrimonio linguistico europeo che lascia trasparire un antico ruolo dell'*Amanita muscaria* nelle

culture precristiane, abbiamo dovuto aspettare la colossale opera di Wasson (1957), e nulla ci vieta di ritenere che nel campo dei funghi stercofili questo lavoro sia ancora da iniziare.

Panaeolus foenisecii

Bibliografia

Bourke J.G., 1971, *Escrementi e civiltà*, Bologna, Guaraldi.
Freud S., 1971, *Il disagio della civiltà*, Torino, Boringhieri.
Graves R., 1992, *La dea bianca*, Milano, Adelphi.
Groddeck G., 1969, *Il linguaggio dell'es*, Milano, Adelphi.
Wasson R.G., 1957, *Russia, Mushrooms and History*, New York, Pantheon Books.

Un'intossicazione con *Amanita pantherina* e i segreti di S. Caterina da Genova*

Giorgio Samorini

Nel corso dell'interminabile ricerca bibliografica, che di frequente porta a vere e proprie "scoperte", attraverso l'individuazione di lavori dimenticati dagli studiosi attuali, rimasti sepolti dall'oblio e dall'incomunicabilità interdisciplinare, mi sono recentemente imbattuto in un articolo, datato al 1956, che descrive il caso di un'intossicazione da funghi.[1] Per il quadro sintomatologico manifestato, il caso venne trattato da due medici psichiatri della Clinica di Psichiatria di Roma, e la relativa comunicazione fu pubblicata nella *Rivista Sperimentale di Freniatria*, una sede ben lontana dalla rete bibliografica referenziale delle discipline micologiche ed etnomicologiche. In effetti, questo lavoro non appare in nessuna delle bibliografie dei maggiori studi italiani riguardanti i funghi psicotropi o quelli velenosi (Arietti & Tomasi, Festi, D'Antuono & Tomasi, Samorini).

Il fungo responsabile dell'intossicazione venne identificato come *Amanita pantherina*, la specie più vicina, nel genere, all'*A.muscaria*, sia nell'aspetto (possiede anch'essa un cappello cosparso di "puntini" biancastri), che nel contenuto chimico e nelle proprietà psicoattive. Si ritiene che la pantherina sia più potente della muscaria, e in alcuni stati nordamericani è attualmente diffuso un utilizzo di questa

*Originalmente pubblicato nel *Boll.SISSC*, n. 7, 1994, pp. 13-15

specie, preferita alla muscaria per le sue proprietà maggiormente "allucinogene". Tuttavia, l'aumento delle proprietà psicoattive sembra essere correlato a un aumento degli effetti fisici.[2] L'intossicazione romana, involontaria (gli intossicati ritenevano di aver consumato funghi eduli), non ha nulla di eccezionale, rispetto alle decine di casi di intossicazioni involontarie da pantherina registrate in diverse parti del mondo; l'eccezionalità, semmai, è costituita dal fatto che si tratta di uno dei casi registrati in Italia, quello descritto con maggior dovizia di particolari.

Il motivo per cui intendo offrire questo caso all'attenzione del lettore non è di mera - sebbene per gli etnomicologi importante - curiosità bibliografica. Allo scopo di chiarire quel sottile rapporto che intercorre fra la "consapevolezza dell'atto" nel consumatore volontario di enteogeni e l'esperienza conseguente; similmente, per porre luce sulla questione se un vegetale o una sostanza possa essere considerata "enteogena" in quanto tale o se debba essere considerata "enteogena" quando utilizzata come tale, può risultare utile conoscere che cosa succede quando l'agente psicoattivo viene assunto senza che il soggetto ne sia al corrente, quale tipo di esperienza si manifesti.

Amanita pantherina

L'intossicazione romana coinvolse un'intera famiglia (7 persone), e gli effetti iniziarono a manifestarsi circa un'ora dopo la cena collettiva, durante la quale erano stati consumati da tutti i componenti della famiglia dei funghi, raccolti in precedenza in un bosco. Tutti quanti furono trasportati a un centro di pronto soccorso ospedaliero; il loro comportamento appariva confuso, ilare e, per uno di

essi, di forte preoccupazione; in tutti venne riscontrata midriasi e rigidità pupillare. A tutti venne praticata lavanda gastrica, accompagnata da una terapia analettica e disintossicante, e il giorno seguente sei di essi si ristabilirono completamente. Solo un componente della famiglia, una donna di 35 anni, che aveva consumato più funghi degli altri, accusava ancora un forte stato confusionario e allucinatorio. Per questo motivo, venne ricoverata presso la Clinica Psichiatrica:

®Il giorno dopo il ricovero essa era in un grave stato di agitazione psicomotoria; incapace di fissare l'attenzione, essa rivolgeva continuamente lo sguardo attorno a sè, afferrando a tratti qualcuno degli stimoli che le venivano offerti o dalle parole del medico o dalle attività delle infermiere. Nelle compagne di corsia individuava ora una sorella ora la figlia e, in preda ad allucinazioni acustiche, rispondeva ai loro presunti richiami. A volte gridava frasi senza apparente nesso logico, a volte invece sussurrava appena parole incomprensibili; nella sua incoordinata ideazione apparivano gli elementi di un delirio oniroide non strutturato, ma quasi istantaneamente vissuto dalla paziente in una successione caleidoscopica di allucinazioni visive, acustiche e persino olfattive. La paziente diceva di *vedere la Madonna*, che le diceva di averle fatto la grazia di guarirla da un cancro allo stomaco; sentiva una *voce celestiale* che le annunciava che non avrebbe mai più sofferto; percepiva un *profumo di rose* e subito lo inglobava nella visione di Santa Rosa di Viterbo.

Nei brevi periodi di quiescenza della sintomatologia psichica, la malata riconosceva di trovarsi in un ospedale, senza saperne il motivo e si mostrava disorientata nel tempo. L'esame neurologico e quello clinico generale non mettevano in rilievo nessun segno patologico, salvo modica midriasi e lieve rigidità pupillare alla luce. La pressione arteriosa era di 130/80, il polso ritmico, regolare, la temperatura normale. Venne immediatamente praticata una terapia disintossicante a base di ipodermoclisi, vitamine e glucosio.

Dopo due giorni la paziente appariva calma, tranquilla e bene orientata; dell'episodio morboso ricordava soltanto di aver sofferto di un forte mal di testa e di essersi sentita molto nervosa.

Dopo quattro giorni dal suo ricovero veniva dimessa; essa dimostrava una buona critica delle sue condizioni psichiche precedenti, accanto a qualche preoccupazione ipocondriaca; accusava ancora un lieve stato di astenia generale e formicolii alle estremità che si protrassero per circa una decina di giorni».[3]

Non sappiamo se la donna vittima di questa esperienza psichica fosse cattolica, e "quanto" lo fosse. D'altro canto, sappiamo che l'allucinazione di vedere la Madonna è un concetto superficiale ed esterno all'esperienza di colui che la sta esperenziando, con tutto l'impatto emotivo che accompagna una simile esperienza: si tratta più propriamente di un'*apparizione*.

Sono noti diversi altri casi simili a quello qui presentato. In un caso tedesco, il paziente, estasiato, diceva ripetutamente a chiunque incontrava nella corsia dell'ospedale presso cui era stato ricoverato: «E' il più bel giorno della mia vita»[4], e non v'è dubbio che, nonostante la situazione sfavorevole in cui si trovava (in un ospedale), quello fosse, per il paziente, veramente il più bel giorno della sua vita; sotto questo punto di vista, l'elemento disturbante era l'ambiente in cui si trovava, e non l'agente esogeno ingerito.

La maggior parte di queste intossicazioni sono accompagnate da un tono elevato dell'umore, un senso di euforia che è stato rivelato dai medici che si sono occupati di questi casi. E' stato segnalato il caso di alcuni soldati tedeschi che, intossicati da questi funghi, trattavano i loro superiori con goffa familiarità. Anche per il caso romano, i due medici riportarono che «l'elevato tono dell'umore costituiva l'elemento più appariscente nel quadro sintomatologico, tanto che l'unico fra tutti gli intossicati che si preoccupò della gravità dei sintomi fu proprio colui che aveva mangiato meno funghi».[5]

In quest'ultimo millennio innumerevoli uomini e, più di frequente, donne (ciarlatani a parte) hanno vissuto l'esperienza di "vedere la Madonna", di udire voci celestiali, e di sentire profumo di rose, e il caso qui presentato ci chiarisce uno dei motivi, apparentemente il meno diffuso, per cui ciò può succedere: mediante l'ingestione accidentale di una specie di fungo, un'Amanita. In questo caso, l'agente psicoattivo manifesta le sue proprietà enteogeniche, nonostante non sia stato assunto come tale.

Qualunque conclusione sarebbe qui forzata; lasciamo il dato così com'è, tenendolo semplicemente in considerazione per future speculazioni.

Tutto ciò fa venire alla mente un altro caso inerente il rapporto fra l'esperienza visionaria cristiana e l'Amanita, recentemente discusso da Daniele Piomelli[6] e da Giorgio Spertino[7]: quello di Santa Caterina da Genova.
Questa santa, al secolo Caterina Fieschi-Adorno, vissuta fra il 1447 e il 1510, era soggetta a frequenti rapimenti estatici. Apparentemente, il suo comportamento non sembra discostarsi dal generale quadro del misticismo cattolico medievale. Eppure, nella biografia stesa dal suo agiografo, si legge il seguente passo[8]: ®Dio, che aveva assunto il controllo anche del suo corpo, voleva regolarlo e trarre via da ella tutti gli istinti umani e terreni. Poiché Egli voleva ch'essa perdesse il sapore del cibo che mangiava, fece in modo ch'ella avesse [sempre con sè] aloe epatico e agarico pestato, di modo che, quando essa si accorgeva che qualche cibo le stava dando piacere, o sospettasse di ciò, essa segretamente ne metteva sopra al cibo. Dopo che Dio ebbe preparato quest'anima in una siffatta maniera, la attrasse con tentazioni spirituali».[9]
Nel passo riportato da Spertino, un poco differente, è specificato che l'agarico pesto è una specie di fungo amarissimo. La tentazione di vedere in questo agarico l'*Amanita muscaria* (o l'*A.pantherina*), e di responsabilizzare, quindi, questo fungo delle esperienze mistiche della santa, è assai forte.
Non sappiamo - e forse non sapremo mai - se Caterina era consapevole degli eventuali effetti del fungo con il quale condiva i suoi alimenti, o se, similmente alla donna romana intossicatasi nel 1956, non ne fosse al corrente. Resta il fatto che anche Caterina ne ha viste di Madonne: ne ha viste così tante, che l'hanno fatta santa.[10]

Note

1) L. Frighi & L. Covi, 1956, Disturbi psichici da avvelenamento da funghi, *Riv.Sperim.Fren.*, 80:679-685.
2) J. Ott, 1978, Recreational use of hallucinogenic mushrooms in the United States, in: B.H. Rumack & E. Salzman (Eds.), *Mushroom Poisoning: Diagnosis and Treatment*, West Palm Beach, Florida, CRC, :231-243.
3) Frighi & Covi, *op.cit.*, p. 680.
4) *Ibid.*, p. 683.
5) *Id.*
6) D. Piomelli, 1991, One route to religious ecstasy, *Nature*, 349:362
7) G. Spertino, 1993, Anoressia e misticismo, *Altrove*, 1:65-76, p. 76.
8) Rip. in M. Craveri, 1980, *Sante e streghe*, Milano, Feltrinelli, pp. 144-161, che non mi è stato possibile consultare.
9) Rip. in Piomelli, *op.cit.*, p. 362.
10) Nonostante l'estremo interesse di questo caso per gli etnomicologi, nutro forti dubbi sul fatto che il misticismo delle sante cattoliche possa trovare una sua generale spiegazione in termini di fattori esogeni, quale può essere un fungo psicoattivo.

Santo Daime: la via del popolo di Juramidam*

Antonio Bianchi

La dottrina religiosa del Santo Daime fu fondata agli inizi di questo secolo dal Maestro Ireneu Serra, un *siringueiro* che, come molti altri in quegli anni durante il "Ciclo de Borracha", migrò nell'area del Rio Branco, al confine tra Perù e Brasile.

Laggiù, insieme ad altri *cabodo*, entrò in contatto con le credenze religiose delle tribù indios, centrate, allora come oggi, sull'uso della bevanda allucinogena chiamata *ayahuasca* (dal quechua *aya*: "morte" e *huasca*: "liana", quindi "liana dei morti").

Come oggi è ben risaputo, tale bevanda è in realtà una mistura di due piante: la liana *Banisteriopsis Caapi* ad elevato contenuto ß-carbolinico e l'arbusto *Psychotria viridis*, i cui principi attivi sono di tipo DMT; nella Dottrina del Santo Daime queste piante vengono associate rispettivamente al fuoco (*do jagube*, *do fogo*) e all'acqua (*do raihna*, *do agua*).

Durante l'ingestione di tale bevanda, Ireneu Serra - com'egli medesimo racconta - ricevette una rivelazione dalla Vergine Maria, che gli mostrò come la sua missione fosse quella di fondare la Dottrina del Santo Daime (che letteralmente significa Dai-me: dai a me). Nel 1940, nella colonia di Custodio Freire, oggi conosciuta come Alto Santo, Ireneu fondò il Centro di Illuminazione Cristica della Luce Universale (CICLU), un movimento religioso sincretico con il cristianesimo e incentrato sull'esperienza ottenuta con l'ayahuasca.

Nel 1965, Sebastiao Mota de Melo, oggi conosciuto come Padrinho Sebastiao, a causa di una malattia al fegato, entrò

*Originalmente pubblicato nel *Boll.SISSC*, n. 1, 1992, pp. 2-3

Maestro Irineu Serra

in contatto con la comunità terapeutica di Alto Santo e bevve per la prima volta la bevanda. In un'esperienza, abbastanza frequente nella letteratura etnografica sull'ayahuasca, egli immaginò una "operazione astrale" da parte di entità spirituali, che portò alla completa risoluzione del suo quadro clinico. Padrinho Sebastiao incominciò a frequentare assiduamente la comunità, diventandone una delle figure di maggior spicco.

Alla morte di Maestro Ireneu Serra, avvenuta nel 1971, Padrinho Sebastiao si separò dalla Comunità di Alto Santo, e fondò la comunità di Colonia 5000. Colonia 5000 diventò in breve un punto di riferimento per molti *cabodos* della zona, mentre iniziarono a transitare i primi visitatori brasiliani e occidentali, per lo più antropologi e psicologi interessati all'uso rituale di piante allucinogene.

Nel 1979 Padrinho Sebastiao, sulla base di una visione personale, decise di fondare una nuova comunità a Boca de Acre nel Seringal Rio do Ouro. La scelta del luogo si rivelò però abbastanza infelice, a causa di speculazione terriera da parte di una grossa società finanziaria, per cui la comunità viene in breve spostata in una zona estremamente remota: il Seringal de Ceu de Mapia. Oggi tale comunità rappresenta un'esperienza estremamente affascinante, per via della sua singolarità in un angolo isolato della foresta Amazzonica; è infatti un'esperienza di vita comunitaria che raggruppa persone provenienti da background fortemente diversificati: *cabodos* siringueiros,

intellettuali brasiliani e occidentali rimasti affascinati dall'esperienza visionaria indotta dalla bevanda.

Il culto del Santo Daime si basa essenzialmente sull'esperienza diretta provocata dalla pianta psicoattiva in un contesto rituale fortemente organizzato secondo schemi prestabiliti, che risentono molto di un'ideologia esoterico-cristiana tutt'altro che rara in Brasile. Colpisce comunque l'enorme espansione che il culto ha avuto in questi ultimi anni, non solo nelle principali città brasiliane ma anche in città come Boston, Los Angeles, Stoccarda, con una breve apparizione anche in Italia nel 1990. Il Santo Daime, con la sua filosofia spiritual-ecologista è evidentemente in grado di coagulare intorno a sè interessi molto disparati di tipo ambientalistico, terapeutico, religioso, filosofico, ecc. Ciò ha portato a un folto incremento della popolarità della setta e a uno spiccato proliferare delle varie comunità, con un sostanziale mutamento della figura dell'adepto, appartenente oggi in genere all'area alternativo-intellettuale brasiliana. Eccezione a ciò resta la comunità di Ceu de Mapia, cui idealmente tendono tutte le altre comunità, che mantiene a tutt'oggi il suo carattere di esperienza rurale vissuta per l'80% da famiglie di *siringueiros*. Nè va dimenticato l'evolversi di altre esperienze analoghe nello Stato di Acre, ma molto meno conosciute, come quella precedentemente citata di Alto Santo, vicino a Rio Branco, dove recentemente è stata fondata una specie di federazione delle differenti comunità che usano l'ayahuasca.

Tutto ciò sta rivelando, a nostro avviso, l'evolvere di nuove forme di esperienza religiosa connessa all'uso di sostanze psicotrope, che cercano di ritualizzare il bagaglio di conoscenze indigene in modo più idoneo alla mente occidentale.

Bibliografia

Alex Polari de Alverga: *O livro das mira‡oes, viagem ao Santo Daime*, Ed. Rocco, 1984.

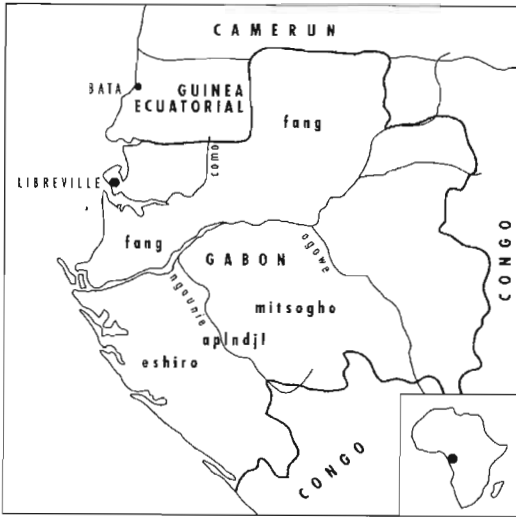
Vera Froes: *Santo Daime, cultura amazonica*, Suframa, 1986.

Gilberto Gregorim: *Santo Daime: estudos sobre simbolismo, doutrina e ovo de juramidan,* Icone, 1991.

La mia iniziazione al Buiti*

Giorgio Samorini

La religione Buiti del Gabon[1], nella quale viene utilizzata la pianta enteogena *Tabernanthe iboga* Baill. (Apocynaceae), continua a sorprendermi. Pur non trattandosi di una nuova scoperta (il Buiti ha più di 150 anni di vita ed è stato oggetto di attento studio antropologico da parte di diversi autori), si è trattato di una forte scoperta personale. A questo proposito i buitisti affermano che chiunque entri nella loro comunità, sottoponendosi al rito dell'iniziazione, "scopre" qualcosa, fa la più grande scoperta che avrebbe potuto fare nella sua vita.
Il Buiti, religione sincretica col cristianesimo, ha rielaborato con vivacità quei valori cristiani ritenuti consoni allo spirito africano, respingendo quelli valutati come incoerenti e di carattere asociale. Fra la popolazione Fang - la più numerosa del Gabon - i principali riti buitisti sono di due tipi: 1) le *ngozé*, o "messe" buitiste, che vengono svolte di notte, per tre notti consecutive (dal giovedì al sabato), durante le quali i membri della comunità consumano una "modesta" dose di radice polverizzata d'iboga, abbandonandosi quindi a danze e canti sino al sopraggiungere dell'alba; 2) il rito dell'iniziazione, vissuto ogni qual volta un individuo decide di entrare nella comunità religiosa. In questo caso all'iniziando viene somministrata un'enorme dose di iboga, una quantità pari a centinaia di dosi simili a quelle consumate durante le *ngozé,* che lo portano di conseguenza verso uno stato di

*Originalmente pubblicato nel *Boll.SISSC*, n. 5, 1993, pp. 8-12

Principali popolazioni del Gabon in cui è diffuso il Buiti

incoscienza di lunga durata (mediamente dai 2 ai 3 giorni e notti consecutivi), durante il quale la sua "anima" effettua un "viaggio nell'al di là", mentre il corpo rimane steso sul terreno, sorvegliato dai membri della comunità. In base a quanto affermano i buitisti, durante la "grande visione" l'iniziando contatta entità divine che lo illuminano mostrandogli le "radici della vita".

Nel mese di Maggio del 1993, durante un ulteriore viaggio in Gabon ho conseguito un contatto più approfondito con il Buiti, partecipando alle *ngozé* dell'Annunciazione, a quelle dell'Assunzione[2], e sottoponendomi anche al rito di iniziazione, presso una comunità della setta Ndea Naridzanga[3] dei dintorni di Libreville, nella quale ero stato ospitato in un precedente viaggio per assistervi alle *ngozé* della Pasqua. Per i buitisti, sarei il primo uomo bianco ad essere iniziato nella setta Ndea Naridzanga; raramente alcuni bianchi, per lo più Francesi che vivono stabilmente in Gabon, hanno accettato di farsi iniziare in altre sette Buiti, in particolare nella setta Dissumba, la più diffusa e la più antica.

Nel presente articolo espongo un breve resoconto del rito di iniziazione al quale sono stato sottoposto; verificata l'influenza che questo rito, basato sull'induzione di un profondo stato modificato di coscienza, ha sulle personali sfere psichiche, risulta difficile, se non impossibile, presentare una descrizione "oggettiva" di diverse fasi di questa esperienza. Inoltre, non è possibile in così breve spazio offrire una completa descrizione dei numerosi riti che si sono susseguiti l'uno dopo l'altro nel corso dei quattro giorni e delle quattro notti necessarie per lo svolgimento dell'intera cerimonia iniziatica.

Tabernanthe iboga

Prima del *tobe si* ("sedersi per terra", così viene chiamata l'iniziazione nella lingua liturgica buitista, il *pope na pope*) l'iniziando deve seguire un'astinenza sessuale e alcoolica per un periodo di almeno 20 giorni. Quindi deve procurarsi una lunga serie di rifornimenti alimentari e di particolari oggetti ch'egli presenterà come offerta obbligata (*okandzo*) alla comunità e che verrà utilizzata nel corso del rito.

A ogni iniziazione di un nuovo membro la comunità si presenta nel luogo stabilito per lo svolgimento del rito - un templio buiti (*abeñ*) - e sin dal giorno prima il luogo viene ripulito e addobbato. Le comunità numerose dispongono di più templi, situati nei villaggi natali dei rispettivi gruppi familiari di cui sono costituite. Vista l'eccezionalità e la curiosità dell'evento - la prima iniziazione di un bianco - la mia comunità si presentò al completo (una quarantina di adulti e una ventina di bambini), scegliendo un villaggio isolato

nella foresta, da tempo abbandonato e utilizzato solamente per queste occasioni.
Sin dalla sera prima dell'inizio del vero e proprio rito di iniziazione tutti i membri della comunità consumano una "normale" dose di iboga, e continueranno a consumarne - preferibilmente di notte - sino all'ultimo giorno del rito; è importante che tutti i presenti dispongano la loro mente in uno stato modificato di coscienza, poiché questo è il modo più adatto per "accompagnare" il "grande viaggio" dell'iniziando. Anche ai bambini viene data l'iboga; ai lattanti ne viene posta in bocca una quantità simbolica. Numerosi fra i presenti, in particolare i *kombo* - i sacerdoti del culto - non dormiranno volutamente per tutto il corso dell'iniziazione.
A mezzanotte della notte precedente l'iniziazione, l'iniziando viene accompagnato al centro della sala principale del templio, mentre i membri della comunità si dispongono lungo le pareti. Con una particolare cerimonia il "padre" e la "madre" dell'iniziando - due persone ch'egli ha scelto alcuni giorni prima fra i membri della comunità - lo presentano all'assemblea. Seguono alcune domande rivolte all'iniziando e le sue risposte pubbliche, riguardanti le motivazioni personali che lo hanno spinto a desiderare l'iniziazione. Se queste motivazioni vengono considerate sufficienti, il *nima* - il capo religioso della comunità - sentenzia l'accettazione del

Tempio buitista della setta Ndea Naridzanga

nuovo membro ed esorta i membri della comunità allo sforzo e ai sacrifici collettivi richiesti al caso. Da quel momento l'iniziando è a loro disposizione: non gli è concesso muoversi di sua volontà, e dovrà eseguire tutto ciò che gli verrà ordinato di fare.

Al mattino seguente l'iniziando, svestito, viene coperto con un pezzo di stoffa bianca annodata ai fianchi, a guisa di fascia per neonati (l'iniziando si sta predisponendo a "nascere" a nuova vita), e viene poi accompagnato nella foresta. Qui, appartatosi con un membro della comunità, egli confessa i suoi peccati. La confessione riguarda tutta la propria vita ed è indirizzata agli spiriti della foresta. Questa azione catartica, liberatrice dei sensi di colpa personali, è tenuta in grande considerazione fra i buitisti: non vi può essere una buona "visione" senza una buona confessione, anzi, nascondere volutamente dei peccati in quell'occasione è considerato pericoloso e, per alcuni casi, fatale. In seguito l'iniziando viene portato, attraverso un intricato percorso nella foresta, presso differenti alberi, scelti dagli spiriti come loro dimora permanente. Sotto ciascun albero l'iniziando viene "presentato" agli spiriti con un cerimoniale accompagnato da recite.

A mezzogiorno inizia la lunga fase dell'assunzione dell'iboga. L'iniziando viene fatto sedere su di uno sgabello, carico di particolari valenze simboliche, in una stanza di una capanna del villaggio posta vicino al templio. La posizione assunta dall'iniziando, con gli avambracci appoggiati sulle gambe, tenendo le mani "a penzoloni", non dovrà più essere modificata per tutto il tempo dell'assunzione dell'iboga. Ogni qual volta l'iniziando modifica, anche solo di poco, la posizione originale del suo corpo, qualcuno provvede a riposizionarlo. Anche lo sguardo dell'iniziando viene fatto

mantenere fisso, dicendogli di guardare sempre il medesimo punto del terreno. L'unico movimento concessogli è quello di volgere periodicamente la testa in alto, aprire la bocca, permettendo al *kombo* di introdurvi con un cucchiaino una certa quantità di iboga, richiuderla, e tornare nella posizione originale. Altro movimento concesso: quello relativo alla deglutizione del bolo d'iboga.

Attorno all'iniziando si avvicenda un gruppo di persone, tutti i *kombo* e alcune donne, una specie di "equipe" che "lavora" su di lui accompagnandolo con perizia e premura verso il momento della sua "morte-rinascita". Ciascuno di essi esegue uno specifico compito: v'è chi dà l'iboga all'iniziando, imboccandolo col cucchiaino e lasciandogli il giusto tempo per la deglutizione; un altro ha il compito di controllare periodicamente gli occhi e le pupille dell'iniziando, dicendogli di muoverli nelle quattro direzioni; un altro tocca a più riprese e in diversi punti il suo corpo, per rendersi conto della sua

L'autore, durante il rito di iniziazione buitista, alcune ore prima dell'inizio dell'assunzione dell'iboga....

temperatura e seguire così il lento processo di raffreddamento del corpo provocato dall'iboga. La consumazione dell'iboga si svolge in un arco di tempo di 7-20 ore - tempo variabile per ciascun individuo - un cucchiaino dopo l'altro, centinaia di

cucchiaini (la quantità totale corrisponde ad alcuni ettogrammi di polvere di radice di iboga). Ogni tanto l'iniziando vomita, e i suoi vomiti vengono raccolti e mantenuti separati su foglie di banano e attentamente esaminati; la mia "madre" d'iniziazione, ogni qualvolta vomitavo, assaggiava un po' di vomito al fine di comprendere come si

....e 36 ore dopo, al risveglio dal grande "viaggio"

stava comportando l'iboga nel mio stomaco.
L'iboga ha un effetto anestetico che presto si percepisce nel palato; è di sapore amaro - viene denominata "fiele di Dio" - ma dopo un po', quando il palato e la gola sono ben anestetizzati, non lo si percepisce più. La lunga assunzione dell'iboga porta a un lento raffreddamento del corpo, a partire dalle estremità, con un progressivo rallentamento del battito cardiaco. I primi effetti psichici sopraggiungono 40-50 minuti dopo l'inizio dell'assunzione della radice e si rafforzano sempre più, portando l'iniziando verso stati sempre più modificati della sua coscienza. I buitisti mi riferirono in seguito che il tempo di assunzione dell'iboga impiegato nel mio caso è stato di 12 ore; durante questo tempo ho sperimentato un forte "viaggio" psichedelico; eppure, il vero "viaggio" doveva ancora iniziare.
All'iniziando viene data iboga fino al momento in cui perde conoscenza; per potere veramente andare nell'"al di là" esso

deve perdere conoscenza, e l'entrata in questo stato viene verificata dal *nima* perforando con un ago e fino a una certa profondità alcuni punti del corpo dell'iniziando. Se questi non reagisce agli stimoli dolorosi, l'assunzione dell'iboga viene considerata terminata. Il corpo dell'iniziando viene delicatamente disteso a terra sopra una stuoia, mantenuto in una posizione particolare, e sorvegliato a vista per tutto il tempo del "grande viaggio". Due donne anziane muovono periodicamente il corpo dell'iniziando - che tende a irrigidirsi - piegando gli arti e facendo "scroccare" le articolazioni delle dita, delle mani, dei polsi e del collo. Ogni tanto, durante il giorno, il corpo dell'iniziando viene portato all'esterno e lasciato per un po' di tempo sotto i raggi del potente sole equatoriale, onde evitarne l'eccessivo raffreddamento. In effetti, la sensazione del freddo - non quella di "avere freddo", bensì quella di "capire che fa freddo" - pervade tutta l'esperienza iniziatica, e caratterizza in un certo qual modo anche la "grande visione", pur nella sua maestosa luminosità.

Vissuto "dal suo interno", l'intero processo mi è apparso, nel momento in cui lo stavo vivendo, ben logico, quasi "ovvio", seppure piuttosto pericoloso: mediante l'assunzione della forte dose di iboga - per la quale esiste una dose letale specifica per ciascun soggetto - l'iniziando viene portato realmente vicino al suo punto di morte, poiché è proprio (e solo) in quella condizione che egli può "vedere" e "passare nell'altro mondo". Ora credo di comprendere meglio il motivo per cui, sebbene molto raramente, si verificano casi di decesso dell'iniziando. Un motivo di forte preoccupazione per i *kombo* e per il *nima* riguarda la quantità di iboga da somministrare all'iniziando: essi si devono fermare nel giusto momento (forse, appena un po' prima di quella che sarebbe la dose letale specifica per ciascun individuo).

Il momento in cui l'iniziando perde conoscenza corrisponde a una vera e propria "uscita dal corpo", o per lo meno, io l'ho vissuta come tale. Per me si è trattato di una tipica OBE (*Out*

of Body Experience): dopo il lungo “viaggio” psichedelico svoltosi durante l'assunzione dell'iboga e caratterizzato da allucinazioni visive, sonore, tattili, e dalla comparsa di fenomeni paranormali quali la visione a tutto campo (a 360°), ho vissuto il momento della perdita di conoscenza “vedendo” nitidamente "dall'alto" il mio corpo, attorno al quale si affaccendavano i *kombo*, mentre lo rimuovevano con premura dallo sgabello e lo disponevano a terra. Osservavo questa scena sempre più dall'alto, sempre più da lontano, fino a quando, "volgendo lo sguardo" verso l'alto, mi sono sentito risucchiare da un vortice di luce, una specie di "ascensore" velocissimo, quasi istantaneo. Da quel momento non ho più sperimentato “allucinazioni”, bensì una pura “visione”, il cui ricordo è tuttora ben impresso nella mia memoria. I buitisti affermano che la "grande visione" non si dimentica più per il resto della vita.
Per tutto il tempo in cui dura il suo stato di incoscienza i membri della comunità "aiutano" l'iniziando compiendo numerosi riti accompagnati da particolari danze e musiche. La fine del "viaggio nell'al di là" è segnata dalla ripresa di coscienza dell'iniziando, favorita (per i buitisti direttamente provocata) dal suono dello strumento musicale per eccellenza: l'arpa sacra (*ngombi*). Per i buitisti l'"uscita" e il "rientro" nel corpo dell'"anima" dell'iniziando si verificano - possono solo verificarsi - mediante il suono di due strumenti: l'arco sonoro (*mongongo*) e l'arpa. Questi due strumenti, vere e proprie "chiavi" sensoriali svolgenti funzioni opposte, non possono essere mai suonate assieme, nè nei contesti rituali, nè in quelli riservati all'apprendimento del loro uso (non vengono mai suonati in situazioni profane, ovvero fuori dagli effetti dell'iboga). La maggior parte dei riti buitisti è strutturata in base alla polarità funzionale e simbolica di questi due strumenti. Il rapporto fra musica e stati modificati di coscienza è qui ben manifesto, e non solo nel suo aspetto simbolico; la sua efficacia viene soggettivamente vissuta da ogni iniziando. La mia personale sensazione è quella di essermi trovato di fronte a un caso di pura "magia musicale".

Al "risveglio" segue una lunga serie di riti di ringraziamento e propiziatori per il "nuovo nato": all'iniziando, accompagnato ("trascinato") dalla musica dell'arpa, viene fatto ripercorrere il tragitto nella foresta, con le dovute soste e cerimonie sotto ciascun albero sacro; segue il rito del battesimo, durante il quale l'iniziando viene fatto passare attraverso un'apertura a forma di vagina, ricavata da un fusto vegetale tagliato longitudinalmente e mantenuto teso nelle sue due parti verso l'esterno, il tutto al centro di un corso d'acqua. E ancora, processioni, danze col fuoco, travestimenti rituali, accompagnati da una sfrenata coreografia scenica e musicale; in questa fase vengono suonati anche i grandi tamburi, che

Rito buitista del battesimo. Il neofita viene fatto passare attraverso una “vagina” ottenuta da un ramo d’albero, nel mezzo di un corso d’acqua

rafforzano in tal modo quel carattere tribale africano che già pervade tutto il ciclo iniziatico. Si tratta della fase più dura e

più difficile da sopportare, soprattutto per un bianco. Il corpo, già stremato dal lungo periodo di incoscienza (di "coma"), viene sottoposto a ulteriori fatiche e sofferenze. La tendenza all'irrigidimento degli arti, in particolare quelli inferiori, perdurò in me per altre 25-30 ore dal momento del "risveglio", complicando e caratterizzando i movimenti deambulatori.
L'atto finale dell'intero ciclo iniziatico è costituito da un dialogo privato fra i *kombo* e l'iniziando, durante il quale egli espone ciò che ha visto nella sua visione, rispondendo alle numerose e particolareggiate domande che gli vengono rivolte. Se i *kombo* ritengono che l'iniziando ha "ben visto", questi viene finalmente proclamato *bandzi*. Un pranzo e un lungo e profondo sonno riporteranno il neo-iniziato verso il suo normale stato d'esistenza terrena. In realtà, gli effetti dell'iniziazione si dissolsero completamente dal mio corpo e dalla mia mente solo dopo una settimana.
Ad almeno un anno di distanza, tornerò in Gabon per sottopormi all'*akore si* (= "sollevarsi da terra"), un rito della durata di una sola notte che, secondo i buitisti, ha lo scopo di indurre il definitivo ricongiungimento dell'anima con il corpo dell'iniziato.

Il Gabon è attualmente il più libero Stato del mondo riguardo l'uso di un potente enteogeno, uso non limitato a una particolare etnia, bensì possibile per chiunque desideri sinceramente questa esperienza.
L'iniziazione buitista è dura, e non solo meravigliosa. E' questione di coraggio e di volontà di andare a "vedere", e di essere anche disposti a morire pur di "vedere". In altre parole, il Buiti e l'iboga si sono sempre ben difesi da qualunque eventuale invasione dei bianchi. Ho avuto questo coraggio e questa volontà di andare a "vedere", e anche per questo - poco importa delle oltre 500 punture dei più disparati insetti tropicali, delle bruciature sulla pelle volontariamente causate dalle danze col fuoco eseguite sul mio corpo, o dei 5 kg di

peso perduti dal mio corpo esausto durante i quattro giorni dell'iniziazione - è stata una delle più affascinanti e costruttive esperienze della mia vita. Il lettore comprenderà se mi permetto di dire che sono fiero di essere ora un *bandzi*, "colui che ha già mangiato", un "morto vivente".

Note

1) Cfr. i miei precedenti articoli: "Un'interessante religione 'psichedelica' africana: il Buiti", *Boll.SISSC*, n° 3, genn. 1993; "Adam and Eve and Iboga", *Integration*, vol. 4, 1993; "La religiòn Buiti y la planta psicoactiva Tabernanthe iboga (Africa Ecuatorial Occidental)", presentato al I° Congreso Internacional *Plantas, Chamanismo y Estados de Conciencia*, San Luis Potosì, Messico, 16-20 novembre 1992.

2) Il calendario liturgico buitista è parallelo a quello cattolico.

3) Il Buiti è differenziato in numerose sette, in continua evoluzione e frammentazione, che differiscono soprattutto in base al loro grado di sincretismo con il cattolicesimo missionario. La setta Ndea Naridzanga - o Ndea na Dissanga - è stata fondata nel 1957.

Il *furor* gallico: estasi nel mondo celtico*

Giorgio Spertino

Il modello di ricerca illustrato da Gilberto Camilla nel numero scorso del bollettino (n. 4, luglio 1993) ha il pregio di affrontare in modo originale uno dei più consistenti problemi della ricerca: l'indagine su realtà che non hanno lasciato testimonianze dirette da chi le ha vissute. In questi casi si tratta di "interrogare dei muti", come ha scritto lo storico J.P. Guitton, riferendosi a quei gruppi sociali non alfabetizzati o descritti da esponenti di altre culture, che li hanno "reinterpretati" o hanno addirittura censurato alcuni aspetti di una cultura a loro estranea.
Il modello di ricerca proposto da Camilla è solo in apparenza contro un metodo "scientifico". Si tratta invece di utilizzare altre categorie interpretative da quelle tradizionalmente usate per scoprire ciò che altrimenti non sarebbe possibile indagare, quando non ci sono dati diretti a disposizione.
Un esempio di questa impossibilità di studiare direttamente una realtà storica è offerta da una forma di modificazione dello stato di coscienza presente nel mondo celtico. Benchè sia da sempre conosciuta, è stata soggetta alla cosiddetta *interpretatio* latina, essendo i Romani i primi ad averla testimoniata nelle loro opere di carattere storico-antropologico. Mi riferisco al *furor*, che tanto terrorizzò i legionari romani, che per primi lo conobbero quando si scontrarono con i Galli. Col termine *furor* i Romani definirono

*Originalmente pubblicato nel *Boll.SISSC*, n. 5, 1993, pp. 13-16

il parossismo che coglieva i guerrieri celti poco prima della battaglia. Questi, in preda a una forte eccitazione, si spogliavano nudi prima di attaccare. L'interpretazione che ne diedero i Romani fu accettata dagli storici: la nudità doveva provare al nemico che le cicatrici che ostentavano erano tutte sul petto, a riprova che il guerriero gallo non aveva mai mostrato la schiena al nemico. Questa spiegazione rientra in quel giudizio spesso "folkloristico" che i Romani (e non solo loro) espressero nei confronti dei comportamenti delle popolazioni con le quali vennero in contatto. Le perplessità su questa interpretazione sorgono spontanee: com'è possibile mostrare una cicatrice ad un nemico che spesso dista decine se non centinaia di metri? C'erano ben altri mezzi per incutere il terrore, come i capelli impregnati di gesso che formavano elmi naturali altissimi e aumentavano la già alta statura dei Galli. E che dire dell'interpretazione che dà Polibio di questa usanza di battersi nudi, giustificandola col fatto che i Galli non sopportavano il caldo?
Le perplessità sollevate da questo comportamento svelano un dato oggettivo: la nudità del guerriero celta non era solo un comportamento esibizionistico o dettato dalle condizioni atmosferiche; doveva per forza avere altre motivazioni. Non è possibile fornire una risposta diretta ed esauriente, bisogna invece rintracciare comportamenti simili in ambiti che in apparenza hanno poco a che fare con l'oggetto di questo articolo. Nel 225 a.C. a Capo Talamone le legioni romane comandate da Emilio Papa si scontrarono contro un esercito misto di tribù celtiche. Il resoconto della battaglia ci è giunto grazie a Polibio, che cita - tra gli altri - gli Elvezi, i quali si lanciarono contro i legionari romani "alla cieca, con pazzo furore". E' in questo passo che Polibio fa notare che, a causa del caldo, gli Elvezi si spogliarono nudi prima di attaccare.
Il calore fisico viene considerato in molte religioni come espressione di potenza sacra. Lo yogi indiano può aumentare la temperatura corporea con la meditazione; lo stesso Buddha "ardeva" quando era in estasi mistica; i Musulmani del Pakistan

dicono che un uomo comincia a "bollire" quando entra in contatto con Dio. Anche in ambito linguistico questo particolare calore fisico viene definito con una ricca serie di vocaboli tra cui spicca il germanico *wut* (furore, ira forsennata), che dovrebbe essere la radice di Wotan (Odino), il re degli dèi germanici. Wotan è famoso per i tratti sciamanici della sua iniziazione (resta impiccato per nove giorni all'albero della conoscenza, mentre il suo spirito - sotto forma di animale - vola lontano). La mitologia celtica ha come eroe centrale Cù Chullain, del quale si narra che doveva essere immerso in tre tinozze di acqua gelida per raffreddarlo durante i suoi furori.

Come i Celti potessero raggiungere questa forte eccitazione poco prima della battaglia è un mistero. E' improbabile che usassero tecniche meditative. Tuttavia, un passo di Tito Livio suggerisce un'ipotesi non del tutto azzardata. Alcuni Celti presi prigionieri da Annibale e costretti a battersi fra di loro, prima del duello eseguivano una danza che li portava a stati di fortissima eccitazione che, possiamo ipotizzare, aumentava il loro calore corporeo e li faceva entrare in uno stato euforico. Anche il dio Lug, la più popolare divinità celtica, quando scende sul campo di battaglia inscena una danza: mormorando formule magiche, gira intorno ai nemici saltellando su un piede. I tratti sciamanici di questi rituali sono confermati dall'uso del Bodhron, il tamburo sacro del druido, che agiva sul cuore dei presenti liberando la loro energia interiore. Sono restio ad affrontare l'argomento "druidi": una pubblicistica molto superficiale, quasi un rotocalco, li ha

relegati nel mondo dei misteri da salotto, dove imperversano falcetti d'oro, tuniche bianche e rametti di vischio. In questo ambito vorrei sottolineare solo un dato relativo al famoso vischio. Spremuto fresco questo arbusto parassita dà un succo contenente colina, acetilcolina e viscotossina, tre sostanze che abbassano la pressione sanguigna attraverso una vasodilatazione. In pratica, nulla che porti ad un'eccitazione come la descrisse Polibio, tuttavia, se la vasodilatazione fosse periferica, allora si potrebbe spiegare la sensazione di momentaneo calore. Ma è immaginabile un esercito gallo in coda davanti al calderone del druido, che distribuisce elisir di vischio?
Anche Plinio scrisse dei druidi, riferendo che questi usavano due altre piante medicinali: il *samolus* e il *selago*. Nessuno è riuscito a tutt'oggi ad identificare queste piante. Un altro mistero si aggiunge al mondo dei druidi, ma ciò che importa ai nostri fini è che non si sa molto di più su come i Celti raggiungessero il loro stato di *furor*. C'è però una notizia interessante riferita da Strabone. Lo storico greco racconta che su un'isola dell'Oceano vivevano delle donne celte che praticavano il culto di Dioniso. Organizzate in una specie di ordine sacro, seguivano pratiche mistiche a cui accedevano dopo una serie di riti di iniziazione. Vivevano organizzate in un modello di società simile a quello delle Amazzoni. Da parte sua, Posidonio racconta che l'accesso all'isola era vietato ai maschi. Le donne, invece, la lasciavano saltuariamente per incontrarsi con uomini, con cui intrattenevano rapporti sessuali volti solo alla procreazione. Tra i riti che praticavano annota l'abbattimento e la ricostruzione del tetto del loro tempio, cosa che avveniva una volta all'anno e in una sola notte. Ogni donna portava una parte del materiale per la ricostruzione; quella che lo lasciava cadere veniva immediatamente fatta a pezzi dalle compagne. Al grido di "Ev-ha", racconta ancora Posidonio, le compagne trascinavano le parti del corpo attorno al tempio e non smettevano di ballare fino a quando non sbolliva il loro "furore". E accadeva sempre - faceva ancora notare l'autore greco - che una delle donne facesse inciampare di proposito colei cui un tale destino era riservato.

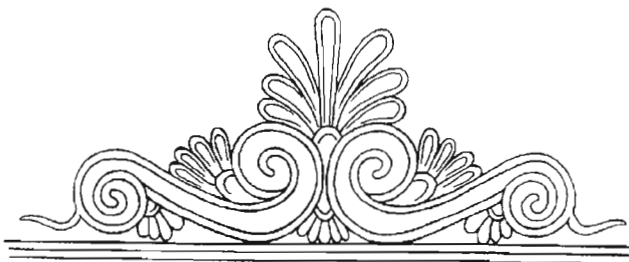
Queste notizie meritano alcune osservazioni. Com'è possibile che in un'isola in mezzo all'Oceano alcune donne celtiche praticassero il culto di Dioniso? La prima osservazione è dettata dal dubbio che i due autori deformassero con un'interpretazione greca queste notizie. In particolare il grido "Ev-ah" ricorda troppo l'invocazione greca "Eueu" (o "Evoè") ripetuta dalle menadi dei misteri dionisiaci. Tuttavia, almeno per Strabone, bisogna riconoscere che descrisse in modo preciso e non prevenuto le usanze celtiche. Il fatto poi che Posidonio non faccia commenti sul comportamento tenuto dalle donne celte suggerisce l'idea che l'autore greco riconoscesse in questi riti il culto di Dioniso senza forzarne l'interpretazione. Come quel culto fosse potuto giungere fino ad un'imprecisata isola dell'Oceano può essere giustificato da un evento storico.

Nel III secolo a.C., a seguito di una vastissima onda migratoria iniziata nei secoli precedenti, tre armate celtiche si diressero verso la Tracia, la Macedonia e la Grecia. Una di queste colonne, guidata da Brenno (omonimo del conquistatore di Roma), penetrò nella Grecia e giunse a Delfi nel 279 a.C. I Celti stavano per depredare il famoso tesoro di Apollo, quando furono sconfitti in modo disastroso. Brenno si suicidò e i superstiti si ritirarono. Una seconda colonna sconfisse il re macedone Tolomeo Keraunos e la terza, alla fine del 278 o all'inizio del 279 a.C., fu disastrosamente sconfitta nei pressi di Gallipoli, la penisola sullo stretto dei Dardanelli. Dopo il fallimento dell'invasione, com'era in uso in quei tempi, i superstiti entrarono nelle file militari del vincitore come mercenari, distribuendosi su una zona vastissima che andava dall'area basso-danubiana fino all'Asia Minore. E' dunque probabile che questi Celti assimilassero costumi, comportamenti e un sistema di credenze locali, fra cui c'erano anche le religioni misteriche e i loro riti. Se poi teniamo conto che alla fine del III

secolo a.C. un esercito galato (così erano chiamati i Celti nel mondo greco) assediò Olbia, una delle più importanti colonie greche sulle rive settentrionali del Mar Nero, possiamo addirittura ipotizzare che essi entrassero in contatto con la cultura di origine scita, che era contraddistinta da una forte componente sciamanica. Oltre questi dati non è possibile proseguire: il resto non può essere considerato ipotesi, ma solo pure illazioni. Un dato oggettivo però emerge: i primi grandi scontri che i Romani sostennero contro eserciti composti solo da guerrieri celti (ad eccezione dell'episodio di Brenno che occupò Roma), avvennero nel II secolo a.C., quando forti colonie celte si erano insediate, come abbiamo visto, nell'Europa orientale e nella zona sotto l'influenza della cultura greca, zone di intensi scambi culturali.
Resta comunque il mistero di come i Celti raggiungessero il *furor*.
E' stata avanzata l'ipotesi che essi consumassero l'Amanita muscaria: purtroppo non abbiamo testimonianze, anche indirette, in proposito. L'arte celtica non ha mai rappresentato funghi, per quanto stilizzati, anche se i Celti occuparono una zona micofila dove di certo l'amanita era presente.
Vorrei però avanzare un'ipotesi, nulla di più, per tentare di spiegare i meccanismi usati per raggiungere il *furor*. Una delle prerogative della magia celtica era la pratica della deambulazione. Essa prevedeva di camminare lungo una circonferenza delineata a terra, quindi di tracciare con il corpo o le braccia cerchi immaginari. Questa specie di danza era una nota tecnica di attivazione energetica. Questo richiama alla memoria le "danze" dei prigionieri celti costretti dai Cartaginesi a battersi fra di loro. Sembrava che in questo modo superassero la paura della morte. Il moto circolare è abbondantemente riportato nell'arte celtica attraverso un simbolo che ritorna frequentemente e in modo vario. E' il cosiddetto *triskele*,[*] una sorta di ruota a tre raggi che rappresenta le tre grandi categorie dell'universo: spazio, materia ed energia e della triplice costituzione dell'uomo: corpo, mente e spirito. Il *triskele* e la svastica (sebbene rappresentata molto più raramente) sono immagini solari per eccellenza, e nel mondo

celtico il Sole rappresentava la vittoria dello spirito sulle divinità della Terra. Ne consegue che una delle tante figure centrali delle rappresentazioni celtiche sia il cerchio. La stessa scure bipenne, l'arma classica di questo popolo, è un simbolo solare del dio Esus: le due lame contrapposte delimitano l'area di un cerchio. Anche l'altrettanto famosa croce celtica è caratterizzata da un cerchio. Un'attenzione particolare meritano i labirinti pavimentali conservati nelle cattedrali. Osservando la loro distribuzione geografica si nota che occupano esattamente l'area che i Celti occuparono più a lungo: Scozia, Inghilterra, Francia e centro-nord Italia.
Questa digressione sul cerchio è un esempio di quella metodologia di "pura speculazione" (come la definisce Camilla) che parte da un'ipotesi per cercare a ritroso eventuali dati. In questa prospettiva si possono collegare, in una complessa concatenazione, il cerchio, il Sole e i suoi simboli (che esprimono sempre il movimento) e la danza rituale circumdeambulante accompagnata dal Bohdron, il tamburo druidico. Il *furor*, quindi, non era forse una semplice eccitazione raggiunta grazie ad una sola causa, ma la complessa somma di elementi (danze, suoni e, chissà, sostanze psicoattive) che erano strettamente collegate all'universo mentale e culturale dei Celti, senza escludere possibili scambi con altre culture, come nel caso delle "menadi" celtiche.

Bibliografia

G. Agrati & L. Mangini (cur.), 1982, *La saga irlandese di Cu Chullain*, Milano.
G. Herm, 1981, *Il mistero dei Celti*, Milano.
S. Piggot, 1968, *The Druids*, London.

Il Dioniso celtico*

Gilberto Camilla

In un precedente numero del Bollettino (n. 5, 1993) è apparso un interessante contributo di Giorgio Spertino (1993) (*Estasi nel mondo celtico: il 'furor' gallico*), che ho letto con particolare interesse per una serie di ragioni, fra le quali due desidero sottolineare:
1 - perché l'articolo in questione raffronta un universo religioso che ci è - geograficamente e culturalmente - molto vicino, ma di cui sostanzialmente si sa ancora molto poco, e quel poco è confinato, come giustamente afferma l'Autore, nei "misteri da salotto";
2 - perché l'articolo è in qualche modo, sia pure indirettamente, una risposta ad un mio precedente (*Funghi coprofili e culti coprofagi*, 1993), definito di "pura speculazione".
Spertino nel suo articolo fa riferimento all'esistenza di un "Dioniso celtico", che ha messo più volte in imbarazzo sia gli storici che i geografi, e che merita alcune considerazioni per la singolarità del suo rituale.
La prima singolarità è rappresentata dal fatto che questo Dioniso celtico esige che una volta all'anno il tetto del suo santuario venga rifatto: le sue sacerdotesse devono disfare il vecchio tetto e montarne uno nuovo entro una giornata.
Che significa ciò? Capriccio? Fantasia? Il rituale è tanto più bizzarro se si pensa che è rivolto ad un dio che non ha mai rivelato particolari predisposizioni per le costruzioni, per i

*Originalmente pubblicato nel *Boll.SISSC*, n. 7, 1994, pp. 6-8

santuari, al contrario del fratello Apollo, il dio-architetto per eccellenza.
La seconda singolarità sta nel fatto che, stando agli scritti di Strabone e Posidonio, quando una sacerdotessa cade sotto il peso del suo carico, tutto attorno oscilla e vacilla, e la donna viene immediatamente fatta a brani dalle colleghe, le quali, per inciso, spesso provocano la caduta della sfortunata facendola appositamente inciampare.
In effetti, tutta una serie di riferimenti e di episodi mitici delle gesta di Dioniso fanno pensare che il piede o la gamba siano una parte essenziale del corpo dionisiaco.
Ad iniziare dalla seconda nascita del dio, dalla coscia del padre Zeus, tutto il culto dionisiaco è impregnato di simbolismo ambulatorio: come non pensare ai versi di Euripide, secondo il quale ®felice come un puledro al pascolo con la madre, con balzo veloce corre la baccante¯ (Euripide, vv. 166-167). Oppure, ad Agave inebriata dalla furia omicida che il dio ha indotto in lei, che scende dal Citerone danzando "con piede bacchico"? (v. 1230).
Dioniso è il dio che salta, che si slancia fra le torce sulle rocce di Delfo (Euripide, *Ione*, 714-717).
La transe dionisiaca sembra cominciare proprio dal piede, col balzo: non è un caso che uno degli epiteti col quale Dioniso era conosciuto fu proprio *sphaleotas*, “colui che fa vacillare”.
Da questi elementi, la singolarità del Dioniso di Strabone e Posidonio ci appare molto meno “incomprensibile”: siamo con ogni probabilità di fronte ad una ripetizione (drammatizzazione) mitica delle gesta del Dioniso “ellenico” e forse (perché no?) ad una teatralizzazione dell'estasi dionisiaca, ad un ricordo inconscio dell'essenza del dio esportato - chissà per quali vie - su di una non identificata isola dell'Oceano.
Dioniso, il dio dell'estasi, era, per eccellenza, parimenti il “dio che danza”. Spertino, nella sua ipotesi per spiegare i meccanismi che sono alla base del “furor” gallico, contempla la “deambulazione”, una specie di danza rituale, unita ad una “complessa somma di elementi”, tra i quali annovera sostanze psicoattive.
Che la danza abbia in origine un significato rituale e religioso è un dato incontestabile, anzi, si può dire che il movimento ritmico ripetuto sia la forma pura e cristallizzata del rituale in assoluto, e che non esiste festa propiziatoria senza danza.

Altrettanto incontestabile è il fatto che la danza (e la musica e il canto) fin dai tempi più remoti abbia costituito, come afferma Bianca Braggio (1992) "una sorta di *trait d'union* fra l'individuo e l'universo" e che "all'inizio della civiltà, la danza, la religione, la musica e la medicina, erano inseparabili".
Il rapporto fra danza e stati di coscienza è spiegabile fisiologicamente col fatto che la danza, se praticata per un tempo sufficientemente prolungato, provoca una sospensione del respiro, sospensione che determina un'alta concentrazione di anidride carbonica nel sangue, permettendo così l'ingresso nella coscienza di esperienze “altre”.
Non è un caso che l'apprendimento della danza rituale era sottoposto alle stesse regole che disciplinavano altri processi iniziatici, e appartenere ad un gruppo iniziatico significava anche apprenderne le specifiche danze: dai Coribanti ai *chorus* della Grecia classica, dai *Calusari* rumeni ai Tarantolati dell'Italia meridionale, dai culti di possessione africani al *Vodu* haitiano, tanto per fare alcuni esempi.
Se i dati che mettono in rapporto danza e stati di coscienza sono pressochè infiniti, altrettanto non si può dire circa il rapporto danza e sostanze enteogeniche, rapporto che meriterebbe oltremodo un'analisi e una ricerca dettagliate.
Confesso di non essermi mai occupato di simile rapporto, e pertanto non ho la pretesa di entrare nel merito dell'argomento; certo è che alcuni dati presi qua e là da universi culturali molto diversi tra loro spingerebbero ad approfondire il rapporto: il fenomeno discusso da Spertino è un esempio; altri sono rappresentati dall'iniziazione femminile presso i Tsonga del Mozambico, studiata approfonditamente da T.F. Johnston (1972), dalla Danza del Fuoco dei Tarahumara e da quella del Mais Arrostito degli Huicholes del Messico, cerimonie che rappresentano il culmine delle feste dedicate al peyote, fino all'attuale culto del Santo Daime. Per non parlare poi proprio dei Misteri Dionisiaci, nei quali estasi e danza sembrano addirittura confondersi l'una nell'altra, persino a livello mitico.
Vorrei concludere ritornando ancora una volta a quello che abbiamo definito “Dioniso celtico”, e tentare un'ardita interpretazione, molto, molto ardita, confidando nella benevolenza di chi leggerà queste pagine: quella che ho chiamato prima singolarità, quella del tetto nuovo, quella che colpisce

maggiormente per la sua stranezza, ci porta forse molto vicino ad un simbolismo micologico.
Come tutti sapranno, i funghi posseggono una specie di "doppia vita"; la prima è rappresentata dal micelio, formato da sottilissimi filamenti (ife), che vive immerso nel substrato che serve da nutrimento (terreno, legno, radici, materiale in decomposizione, etc.) e che costituisce la "forma" permanente del fungo, il suo corpo vegetativo (per usare una terminologia presa a prestito dall'edilizia le "fondamenta" della pianta). Quando le condizioni ambientali sono favorevoli, il micelio subisce una "trasformazione", uscendo alla luce e formando il carpoforo, il fungo che noi tutti conosciamo. Il carpoforo rappresenta quindi la fase finale, culminante, del ciclo biologico o, in altre parole, il "tetto" visibile con il cappello.
Che l'estasi dionisiaca fosse determinata da una sostanza psicoattiva ben diversa dal vino è da più parti ormai accettato: anche se controversa è l'identità di questa sostanza, molti elementi tenderebbero ad individuarla nel fungo *Amanita muscaria*. Certo, mi si potrebbe obiettare che solo la moderna micologia ha individuato le "due vite" dei funghi, che gli Antichi non ne erano certamente a conoscenza: è una critica più che fondata di cui non posso non tenere conto; resta però il fatto che la figura di Dioniso è impregnata, al di là dell'attendibilità di questa mia "speculazione", di simbolismi micologici: la sua prima nascita, dalla folgore di Zeus (una credenza comune presso tutti i popoli primitivi consisteva nel fatto che i funghi nascessero dalla folgore), dalla sua associazione con i boschi e le foreste, con i luoghi umidi e con gli animali del sottobosco (serpenti, lucertole, rospi), e, forse, proprio dalle sue due nascite.
Il rituale riportato da Strabone del tetto da smantellare e da rifare nel giro di una giornata, forse non può essere spiegato in chiave rigidamente micologica, ma certo è che è un tema che più volte si ripresenta nella mitologia del dio dell'estasi: come non ricordare che Dioniso, a Tebe e ad Orcomeno, si presenta come un dio che fa allegramente danzare i tetti? Le figlie di Minia, asserragliate nella casa del padre vedono il tetto della reggia vacillare; sotto gli occhi di Penteo, le travi e il tetto del palazzo di Cadmo vacillano; il tetto di Licurgo si "solleva dall'entusiasmo", e via dicendo.
Sono episodi controversi, ma la loro costanza deve necessariamente alludere a qualcosa di specifico, qualcosa che finora è sfuggito agli studiosi dionisiaci.

Bibliografia

BRAGGIO B., 1992, Danza rituale e stati modificati di coscienza, *Boll. SISSC*, 1:4-5.

CAMILLA G., Funghi coprofili e culti coprofagi, *Boll. SISSC*, 4:2-5.

EURIPIDE, 1987, *Le Baccanti*, (trad. U. Albini), Milano, Garzanti.

JOHNSTON T.F., 1972, *Datura fastuosa*: its use in Tsonga girls' initiation, *Econ. Bot.*, 26:340-351.

SPERTINO G., 1993, Estasi nel mondo celtico: il *furor* gallico, *Boll. SISSC*, 5:13-16.

Una pianta per gli psiconauti attuali e futuri: ruta siriaca (*Peganum harmala*)*

Giorgio Samorini

In questi ultimi anni una pianta, il cui rapporto con l'uomo è di antica data, è oggetto di una rinnovata attenzione da parte degli psiconauti enteogenici: il *Peganum harmala*. E ciò non tanto per le sue proprietà psicoattive, quanto per le sue potenzialità sinergiche in accoppiamento con altri vegetali psicoattivi, specialmente quelli enteogeni. Come pianta nota e utilizzata presso le antiche culture del bacino del Mediterraneo e del Medio Oriente, non è da escludere il fatto che queste associazioni, o alcune di queste, fossero già state scoperte e valorizzate in precedenza. Considerata sino a non molti anni fa una pianta psicoattiva di interesse secondario, il *Peganum* sta velocemente riacquistando la posizione che si merita, quale importante pianta sacramentale delle culture mediterranee e asiatiche. In queste pagine riporto un insieme di dati, provenienti da diverse discipline, al fine di offrire un quadro generale di informazioni su questa pianta; una pianta finora ignorata o scarsamente trattata nella documentazione divulgativa e specialistica italiana.

Il *Peganum harmala* L. (*Species Plantarum*, 1753:444), della famiglia delle *Zygophyllaceae*, è nativo delle regioni aride che vanno dal Mediterraneo orientale all'India settentrionale, alla Mongolia e alla Manciuria, ed è presente nell'Europa di Sud-Est, compresa l'Italia del Sud e insulare. Il limite settentrionale dell'area di distribuzione è proprio l'Italia, dove la specie ha

*Originalmente pubblicato nel *Boll.SISSC*, n. 8, 1994, pp. 7-13

carattere sinantropico, facendo supporre che sia qui stata introdotta, sebbene in tempi remoti. Gli habitat preferiti dalla pianta sono gli incolti aridi, le steppe, i bordi delle vie.

E' una pianta dal portamento vivace, ramosa, con rami ricchi di foglie, raggiungente l'altezza di 80 cm, fortemente odorosa se stropicciata o contusa. Le foglie sono alterne, sessili, con profonde e numerose divisioni lineari, terminanti nella punta. I fiori sono solitari, disposti alla sommità dei rami, superati dai cinque sepali con divisioni lineari. Corolla di circa 3cm di diametro, con cinque petali ovali, bianchi all'interno, verdastri all'esterno. Stami fino a 15, con lunghe antere gialle. Ovario verdastro, sormontato dallo stilo. I frutti sono capsulari. Semi piccoli, numerosi (Beniston, 1984).

In italiano viene chiamata *ruta siriaca* o *pègano*, in francese *rue sauvage*, in tedesco *steppenraut*, in inglese *syrian rue* o *wild rue*. E ancora, nel Nord Africa è chiamata *harmel*, *mejennena*, *besasa*, in India, in lingua indi, *gandhya* o *harmal*, e in bengalese *isband* o *ispand*.

E' una rinomata pianta utilizzata come afrodisiaco e medicinale sin dai tempi antichi nell'area del bacino orientale del Mediterraneo. Recentemente, è stata proposta l'identificazione di questa pianta con l'Haoma dell'Avesta iraniano e con il Soma dell'India vedica, le note bevande dell'immortalità della mitologia indo-iraniana (Flattery & Schwartz, 1989). Non va comunque esclusa la possibilità che questa pianta abbia costituito un sostituto locale (iraniano) dell'Haoma originario, nei periodi di passaggio dall'uso dell'agarico muscario (quale ancor convincente identificazione proposta da Gordon R. Wasson, 1967) all'odierno oblio. Tutttavia, dalla raccolta dei dati sull'uso e sulla mitologia della ruta siriaca in Iran e nel Medio Oriente, se ne evidenzia un suo uso cultuale sin dai tempi pre-islamici. I semi e altre parti della pianta venivano bruciati per produrre un denso fumo inebriante durante i rituali Zoroastriani, e questo uso sopravvive ancora oggi. L'uso di bruciare la ruta siriaca (il *sauma* avestico, sempre secondo l'interpretazione di Flattery & Schwartz) è rintracciabile anche nel testo religioso dell'Avesta e nelle antiche fonti iraniane dei Gathas. Ma per quanto riguarda i tempi antichi, v'è evidenza che venisse pure bevuto un estratto del vegetale (Flattery & Schwartz, 1989:63).

Un'antica indicazione riguardo questa pianta sembra essere stata individuata in un testo cuneiforme anatolico (Cappadocia), scritto su una tavoletta di terracotta, datata al 1950 a.C.; in questa viene riferito dell'uso dell'*allanum* (le ceneri del *Peganum*) come detergente (Pliess & Vries, n.d.).

E' stato recentemente evidenziato il ruolo di questa pianta nei rituali copti egizi; denominata col nome di *bêsa*, sarebbe stata in associazione col dio Bes, il datore di oracoli in Abydos. In una invocazione iniziatoria coptica datata al II-III° secolo d.C., e proveniente da Tebe, l'harmala è stata identificata con l'albero *noub*, inteso come Albero della Vita, sotto cui risiede Osiride. La pianta *bêsa* aveva un ruolo nella magia divinatoria greco-egizia, e un testo magico etiopico riferisce dell'*harmala* come un antidoto alla possessione demoniaca (DuQuesne, 1991:26 e 54). Oggigiorno, nei mercati egiziani, l'olio ricavato dai semi (*zit-el-harmel*), viene commercializzato come afrodisiaco.

La ruta siriaca era conosciuta anche presso le culture greca e romana, sebbene la sua identificazione nella letteratura classica sia stata soggetta a confusioni da parte degli autori antichi e degli studiosi moderni che hanno trattato l'argomento; e ciò soprattutto a causa della frequente identificazione della ruta siriaca con la ruta comune (*Ruta graveolens* L., fam. Rutaceae). Questa cresce selvatica in Grecia e in Italia, e possiede, come l'*harmala*, un odore maleodorante, percepibile stropicciando le sue foglie. Fu questa comune caratteristica a indurre a considerarle, nell'antichità, due varietà di una medesima pianta, la ruta. In base

alle attuali sistemazioni botaniche, le due piante appartengono, non solo a generi, ma anche a famiglie differenti.

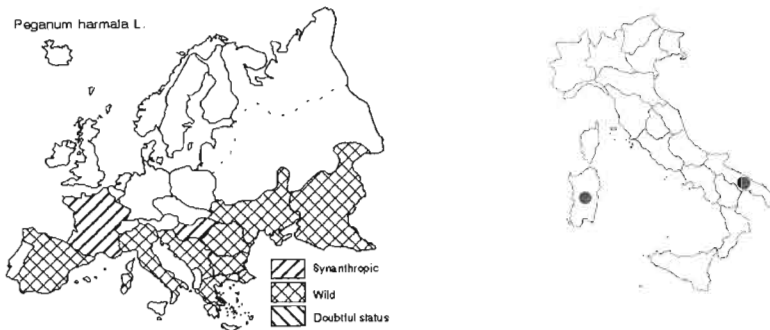
In greco la ruta veniva chiamata *pèganon*, e in latino *ruta*. Teofrasto ne riconosce una forma selvatica (*Hist.Pl.*, VII.6.1). Similmente, Dioscoride (III,45) riferisce di entrambe le forme coltivata e selvatica, considerando quella selvatica non edule (Andrews, 1948). La forma selvatica descritta da questi autori è da identificare nel *P.harmala*. Anche la varietà 'galatica' di ruta descritta da Plinio (*Hist.Nat.*, XX, 131-2) corrisponde probabilmente a questa specie. Dioscoride identifica la ruta siriaca con la magica erba omerica *moly*.

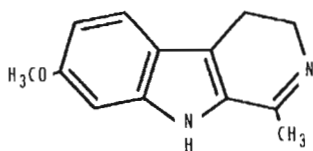
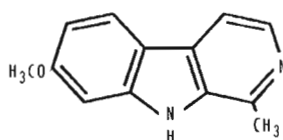
In un racconto di Eliano (*Nat.an.*, IV,14), viene riferito che quando la donnola si aspetta di lottare contro il suo nemico naturale, il serpente, suole premunirsi ingerendo come contravveleno il *pèganon*. In effetti, entrambe le specie sono state considerate come un rimedio contro ogni forma di sortilegio e di malocchio. In un rito medievale per la benedizione della ruta si dice: "Ti benedico, o creatura della ruta, affinché tu serva da sterminio del diavolo e di tutti coloro che gli danno asilo" (Rahner, 1957:211). Pellizer (1982:87-8), analizzando il racconto di Eliano della donnola e del serpente, non si meraviglia del fatto che una parte molto ampia della tradizione botanica e medica che nomina il *moly*, l'erba che Hermes raccoglie per Ulisse come antidoto alle pozioni della maga Circe, identifichi questa pianta con la "ruta selvatica", il *P.harmala*, cioè con la stessa pianta che la donnola assume come antidoto per affrontare il suo velenoso nemico. Sempre Pellizer evidenzia come, nonostante tra i medici e i botanici antichi fosse diffuso il parere che non esiste un rimedio efficace contro l'aconito (*Aconitum napellus* L.), alcuni sostenevano che ci si può premunire contro i drastici effetti di questa pianta velenosa ingerendo per l'appunto il *pèganon*. Teopompo (Fr. 181b, Jacoby; cf. anche Athen., *Deipnos.*, III,85a,b) narra che in questo modo i notabili di Eracle si premunivano, prima di comparire alla presenza del tiranno Clearco, che aveva la deprecabile abitudine di avvelenare chi gli dava ombra proprio con l'aconito (Pellizer, 1982:88).

Nell'Europa tardo-medievale circolavano alcune credenze riguardanti questa pianta, diverse delle quali esagerate o infondate, come quella riportata da John Gerard nella sua monumentale opera *The Herbal* del 1663: la "ruta selvatica «sprigiona un vapore così nocivo che infiamma la faccia di colui

che la sta osservando, con formazioni di vesciche; avvelena le mani di chi le tocca, e anche la faccia, se toccata prima di lavarsi bene le mani; quindi, non deve essere ammessa come cibo o come medicina» (p. 1257). Non meraviglierebbe il fatto che questo aspetto demonizzante avesse origini cristiane, come si è verificato per altre piante psicoattive.

Nel Ladak, in India, i semi di *harmal* vengono abbrustoliti e polverizzati per ottenere una polvere fine, chiamata *techepakchiatzen*, che viene assunta così com'è o fumata con il tabacco per conseguirne effetti narcotici (Navchoo & Buth, 1990).

Si hanno notizie di attuali tentate coltivazioni per uso psicoattivo negli Stati Uniti; mancano però altri dati sul suo impiego in questo contesto (Ott, 1976:80). La coltivazione della pianta non sembra essere cosa facile. E' anche stato riportato che, durante la seconda guerra mondiale, gli scienziati nazisti

usavano la pianta come "siero della verità" (Duke, 1986, cit.in Festi & Aliotta, 1989).

Il *Peganum* è utilizzato in diverse regioni come pianta medicinale, come vermifiguo, soporifero, narcotico, afrodisiaco, lattogogo, e nella cura di alcuni disturbi della vista. Sono note le sue proprietà abortive. In India è stato utilizzato nella cura della malaria (Hassan, 1967; Chopra et al., 1958; Vries, 1985) e sono state messe in rilievo, a seguito di studi in vitro, le sue proprietà antimicrobiche e antivirali (Adday et al., 1989; Rashan et al., 1989).

armalina

armina

La ruta siriaca è una delle piante a maggior produzione di alcaloidi ß-carbolinici, specialmente nei piccoli e numerosi semi, ove questi composti possono raggiungere concentrazioni del 2-7% del peso secco. Le radici ne contengono in quantità dell'1,4-3,2% (Ott, 1993:205). I principali alcaloidi determinati sono: armina, armalina (Fischer & Tauber, 1885), armolo, armalolo, armidina (Manske, 1965). Inoltre, sono stati isolati ruina (8-idrossiarmina-ß-D-glucoside) (Nettleship & Slaytor, 1971), diidroruina (8-idrossiglucosil-armalina), 5- e 6-idrossitriptamina (McKenzie et al., 1975), armalidina (Siddiqui et al., 1987), un ossamide in quantità dello 0,15% (Ayoub et al., 1989), un diidro-ß-carbolino fenolico, siglato con YC2 (Nettleship et al., 1974, cit.in Nettleship & Slaytor, 1974). Va ricordato ancora, che nei semi e nella pianta sono presenti altri alcaloidi, di tipo quinazolinico: vasicina (=peganina, 0,1%), vasicinone, desossivasicinone (Siddiqui, 1962; Liljegren, 1971). Questi alcaloidi sono presenti a più elevate concentrazioni in altre piante, quali *Adhatoda vasica* Nees. (Fam. Acanthaceae). La vasicina sembra possedere una leggera attività ipotensiva, mostra un'azione stimolante sull'utero, ed è un apprezzabile broncodilatatore e uno stimolante respiratorio (Arambewela et al., 1988). E' molto probabile che le proprietà farmacologiche di questi composti secondari incidano sull'effetto globale dell'*harmal* e dei suoi semi.

Gli effetti psicoattivi del Peganum sono percepibili sia fumando i semi pestati in un mortaio, sia bevendone un infuso.

Fra gli alcaloidi ß-carbolini prodotti da questa pianta, vi sono principi attivi presenti pure nelle liane tropicali del genere *Banisteriopsis*, che, congiuntamente ad altre specie contenenti alcaloidi triptaminici (quali *Psychotria viridis*), costituiscono gli ingredienti di quel complesso di bevande allucinogene largamente impiegate in Amazzonia e conosciute con i nomi di *ayahuasca*, *yajé*, *caapi*, *pinda*, *natem* (Schultes, 1982). Esperimenti controllati con armina e armalina non ne hanno di-

mostrato appieno l'attività allucinogena, anche se per somministrazione dei due composti (25 mg) sono state riportate euforia, estraneazione dal mondo, visioni colorate a occhi chiusi (Lewin, 1924; Hoffer & Hosmond, 1967; Ott, 1976). E' invece certa la capacità che questi composti hanno di inibire la monoammino ossidasi (atività enzimatica IMAO) dell'apparato gastrico umano: è stato perciò ipotizzato che nell'ayahuasca svolgano un'azione sinergica nei riguardi dei derivati triptaminici allucinogeni (DMT e affini) contenuti in varie piante aggiunte alla bevanda, e la cui attività per somministrazione orale sembra evidenziarsi solo in associazione con un MAO-inibitore (McKenna et al., 1984; McKenna & Towers, 1984).

Negli esperimenti effettuati da Claudio Naranjo (1973), gli effetti della somministrazione orale della sola armalina sono risultati «uno stato di rilassamento fisico, una tendenza ad estraniarsi dall'ambiente circostante (..), un certo intorpidimento alle estremità e, soprattutto, immagini visive molto vivide, che possono assumere la forma di una sequenza simile a un sogno significativo». Gracie & Zarkov (1993) hanno riportato i risultati di una serie di autosperimentazioni eseguite fumando estratti di semi di Peganum, in combinazione con l'assunzione orale di DMT, e anche di LSD e di funghi psilocibinici della specie *Psilocybe (Stropharia) cubensis*, deducendone che le ß-carboline del Peganum intensificano gli effetti psicoattivi dei diversi composti, in alcuni casi anche con significativi incrementi nella loro durata. Recentemente, Jonathan Ott (1994a,b) ha provato in alcune autosperimentazioni l'assunzione orale combinata di Peganum e di DMT, riportando, in presenza del giusto rapporto quantitativo, "distinti effetti enteogenici".

Riguardo l'assunzione orale dei soli semi di Peganum, lo stesso autore riporta un effetto maggiormente di tipo sedativo, piuttosto che simile a quello degli enteogeni classici (Ott, 1994a:57). Nel corso di alcuni viaggi in Africa, chi scrive ha havuto l'occasione di provare gli effetti dei semi pestati, mescolati con un po' di tabacco, e fumati in una pipa. Gli effetti sono di tipo rilassante per il corpo, mentre nella mente si presentano effetti "caldi" e "vivaci", che non hanno, tuttavia, caratteristiche strettamente enteogeniche. Fumato, l'effetto dura 40-60 minuti, mentre è di 3-4 ore quando viene ingerito.

Gracie & Zarkov (1985), descrivendo gli effetti dei semi di pègano fumati, osservano che «l'effetto sopraggiunge e si stabilizza dopo circa 5-10 minuti dalla fumata. Non sembra che l'aumentare la quantità di semi fumati comporti un aumento degli effetti psicoattivi, ma solo un incremento degli effetti fisici collaterali. E' preferibile fumare il materiale vegetale con un fiammifero o con un accendino, al fine di promuovere l'ebollizione del materiale, piuttosto che bruciarlo».

I sempre più vivi interessi sviluppati attorno a questa pianta sono dovuti, dunque, più che per i suoi dubbi effetti allucinogeni, al suo possibile impiego come potenziatore degli effetti degli altri allucinogeni. E ciò può valere per altre piante producenti sufficenti quantità di alcaloidi ß-carbolinici. In base al meccanismo sinergico che si viene a creare nella combinazione ß-carboline/DMT, potrebbero esistere differenti coppie di specie vegetali la cui assunzione congiunta induce effetti simili a quelli dell'ayahuasca.

Ultimamente, si è visto un rifiorire di interessi delle ß-carboline anche nei campi di indagine neurochimica e neurofarmacologica; questi composti sono stati ritrovati nella ghiandola pineale umana, e sembrano coinvolti direttamente nel meccanismo di produzione e di controllo dei cicli onirici. La principale ß-carbolina ritrovata nell'uomo è la pinolina (6-metossi-tetraidro-ß-carbolina), che si forma probabilmente per condensazione di una triptamina (Airakinsen & Kari, 1981). Secondo l'ipotesi di James Callaway (1988), i livelli di ß-carboline endogene aumentano durante il sogno, e facilitano la attività delle triptamine metilate bloccandone il metabolismo mediante la loro proprietà MAO-inibitrice e in base a un meccanismo affine a quello implicato nell'ayahuasca. Le attività delle triptamine endogene (particolarmente DMT e 5-MeO-DMT),

Disegno di *Peganum harmala* tratto dall'*Herbal* di Gerard del 1663

fomenterebbero quindi le componenti emotive e visive del sogno (cf. anche Callaway, 1994; Buckholtz, 1980; Strassman, 1990).

In questi ultimi anni si stanno scoprendo le ß-carboline ovunque. Tracce di armano e di norarmano sono presenti nel tabacco e, in maggiori quantità, nel fumo di tabacco (Snook & Chortyk, 1982), e piccole quantità di ß-carboline sono presenti nelle bevande alcoliche quali il vino e la birra, e in alcuni cibi (latticini, frutta, verdure) (Beck et al., 1983). Ancora, composti ß-carbolinici si formano nei diversi processi di pirolisi dagli aminoacidi e dalle proteine (Nishigata et al., 1980; Kleinbauer & Rabache, 1990), e ciò porta a sospettare una più massiccia presenza di queste sostanze nei prodotti alimentari in genere.
Infine, ricordo che recenti annunci pubblicati su alcune riviste psichedeliche di carattere divulgativo e underground mettono in guardia dall'uso sconsiderato delle ß-carboline e dei semi di *P.harmala*. Questi composti non possono essere usati in associazione con: farmaci antidepressivi; MDMA ("Ecstasy") e altre fenetilamine, comprese le "smart drugs"; cibi contenenti tiramina, o dove siano stati utilizzati processi enzimatici (yoghurt, formaggi stagionati, vini, specialmente Porto o Chianti, birra, salsa di soia, ecc.) Le bevande alcoliche e anche gli eccitanti quali il caffé e la cioccolata, sono da evitare. Queste associazioni possono promuovere una crisi ipertensiva, e certe persone possono esserne particolarmente sensibili. Poiché la lista sopra riportata non è completa, questi annunci consigliano la massima prudenza a chi si avvicini a queste tematiche (Gracie & Zarkov, 1985; Callaway, 1993; cf. anche *The Entheogen Review*, 1/2:2-3 e 2/2).

Bibliografia

ADAAY M.H. et al., 1989, Antimicrobial activity of different extracts from the seeds of *Peganum harmala*, *Fitoterapia*, 60:363-365.

AIRAKINSEN M.M. & KARI I., 1981, ß-Carbolines, psychoactive compounds in the mammalian body. Part 1, *Med.Biol.*, 59:21-34.

ANDREWS A.C., 1948, The use of rue as a spice by the Greeks and Romans, *The Class.J.*, 43:371-373.

ARAMBEWELA L.S. et al., 1988, Vasicine contents and their seasonal variation in *Adhatoda vasica*, *Fitoterapia*, 59:151-153.

ASSAN I., 1967, Some folk uses of *Peganum harmala* in India and Pakistan, *Econ.Bot.*, 21:384.

AYOUB M.T. et al., 1989, An oxamide from *Peganum harmala* seeds, *Phytochem.*, 28:2000-2001.

BECK O., T.R. BOSIN & A. LUNDMAN, 1983, Analysis of 6-hydroxy-methyl-1,2,3,4-tetrahydro-ß-carboline in alcoholic beverages and food, *J.Agric.Food Chem.*, 31:288-292.

BENISTON N.W., 1984, *Fleurs d'Algerie*, Alger, E.N.L.

BUCKHOLTZ N.S., 1980, Neurobiology of tetrahydro-ß-carbolines, *Life Sci.*, 27:893-903.

CALLAWAY J.C., 1988, A proposed mechanism for the visions of dream sleep, *Med.Hypoth.*, 26:119-124.

CALLAWAY J.C., 1993, Tryptamines, ß-carbolines and you, *MAPS*, 4(2):30-32.

CALLAWAY J.C., 1994, ß-Carbolinas endógenas y otros alcaloides indólicos en los mamíferos, in J.M. Fericgla (Ed.), *Plantas, chamanismo y estados de consciencia*, Barcelona, Los Libros de La Liebre de Marzo, :197-229.

CHOPRA R.N., 1958, *Indigenous drugs of India*, Calcutta, Dhur.

DUQUESNE T., 1991, *A coptic initiatory invocation*, Darengo, Thame Oxon.

FESTI F. & G. ALIOTTA, 1989, Piante psicotrope spontanee o coltivate in Italia, *Ann.Mus.Civ.Rovereto*, 5:135-166.

FISCHER O. & E. TÄUBER, 1885, Ueber Harmin und Harmalin, *Chem.Ber.*, 18:400-407.

FLATTERY D.S. & M. SCHWARTZ, 1989, *Haoma and Harmaline*, Berkeley, University of California.

HOFFER A. & H. OSMOND, 1967, *The Hallucinogens*, N.Y. & London, Academic.

GERALD J., 1975(1633), *The Herbal or General History of Plants*, New York, Dover.

GRACIE & ZARKOV, 1991, *Notes from underground.*

GRACIE & ZARKOV, 1993, Three ß-carboline containing plants as potentiators of synthetic DMT and other indole psychedelics, *Psyched.Ill.*, 5:64-66.

KLEINBAUER S. & M. RABACHE, 1990, The carboline formation by tryptophan or protein heat treatments, *Sci.Alim.*, 10:417-428.

LEWIN L., 1924(1981), *Phantastika*, Milano, Savelli.

LILJEGREN D.R., 1971, Biosynthesis of quinazoline alkaloids of *Peganum harmala*, *Phytochem.*, 10:2661-2669.

MANSKE R.H.F., 1965, The carboline alkaloids, in R.H.F. Manske (Ed.), *The Alkaloids*, vol. VIII, :47-53.

MCKENNA D.J. & G.H.N. TOWERS, 1984, Biochemistry and pharmacology of tryptamines and ß-carbolines. A minireview, *J.Psychoact.Drugs*, 16:347-358.

MCKENNA D., G.H.N. TOWERS & F. ABBOTT, 1984, Monoamine oxidase inhibitors in South American hallucinogenic plants: tryptamine and ß-carboline constituents of ayahuasca, *J.Ethnopharm.*, 10:195-223.

MCKENZIE E., L. NETTLESHIP & M. SLAYTOR, 1975, New natural products from *Peganum harmala*, *Phytochem.*, 14:273-275.

NARANJO C., 1973, *The healing journey*, New York, Ballantine.

NAVCHOO I.A. & G.M. BUTH, 1990, Ethnobotany of Ladakh, India: Beverages, Narcotics, Foods, *Econ.Bot.*, 44:318-321.

NETTLESHIP L. & M. SLAYTOR, 1971, Ruine: a glucoside ß-carboline from *Peganum harmala*, *Phytochem.*, 10:231-234.

NETTLESHIP L. & M. SLAYTOR, 1974, Limitations of feeding experiments studying alkaloid biosynthesis in *Peganum harmala* callus cultures, *Phytochem.*, 13:735-742.

NISHIGATA H., D. YOSHIDA & T. MATSUMOTO, 1980, Determination of the yeld of norharman and harman in the pyrolytic products of proteins, *Agric.Biol.Chem.*, 44:209-210.

OTT J., 1976, *Hallucinogenic Plants of North America*, Berkeley, Wingbow.

OTT J., 1993, *Pharmacotheon*, Kennewick, Natural Products.

OTT J., 1994a, *Ayahuasca analogues. Pangæan entheogens*, Kennewick, Nat.Prod.

OTT J., 1994b, Ayahuasca e analoghi dell'ayahuasca. L'enteogeno universale per il nuovo millennio, *Altrove*, vol. 2, pp. 15-23.

PELLIZER E., 1982, *Favole d'identità, favole di paura*, Roma, Treccani.

PLIESS R. & H. de VRIES, n.d., *Die Steppenraute, Harmel*, inedito, 62 pp.

RAHNER H., 1971, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Bologna, Il Mulino.

RASHAN L.J., M.H. ADAAY & A.L. AL-KHAZRAJI, 1989, *In vitro* antiviral activity of the aqueous extract from the seeds of *Peganum harmala*, *Fitoterapia*, 60:365-367.

SCHULTES R.E., 1982, The ß-carboline hallucinogens of South America, *J.Psychoact.Drugs*, 14:205-220.

SIDDIQUI S., 1962, Note on a Re-investigation of the alkaloidal constituents of *Peganum harmala*, *Chem.& Ind.*, 27:356-357.

SIDDIQUI S. et al., 1987, Harmalidine, a ß-carboline alkaloid from *Peganum harmala*, *Phytochem.*, 26:1548-1550.

SNOOK M.E. & O.T. CHORTYK, 1982, Capillary gas chromatography of carbolines application to cigarette smoke, *J.Chromatogr.*, 245:331-338.

STRASSMAN R.J., 1990, The pineal gland. Current evidence for its role in consciousness, *Psyched.Mon.Ess.*, 5:167-205.

WASSON R.G., 1967, *Soma. Divine Mushroom of Immortality*, N.Y., HBJ.

VRIES de H., 1985, Hermel, harmel, harmal, *Salix*, 1:36-40.

Cartografie degli stati di coscienza*

Mario Lorenzetti

Questa ipotesi di lavoro nasce dall'esigenza di trovare una connessione tra due esperienze collegate, ma contradditorie, che hanno caratterizzato la generazione che alla fine degli anni sessanta e negli anni settanta, dalla controcultura, l'underground e la psichedelia, si è in seguito rivolta verso una ricerca spirituale per lo più ispirata alle scuole mistiche dell'Oriente.

Questa continuità tra esperienza psichedelica e buddismo e scuole orientali è a mio parere da analizzare meglio e da chiarire, perché i problemi che questa operazione culturale ha suscitato e suscita ancora oggi sono molteplici. Si possono individuare a questo proposito alcune ipotesi contrastanti, in alcuni casi accomunate da una certa superficialità, a volte addirittura da una non conoscenza dei problemi e in altri casi da giudizi frettolosi che non tengono conto degli ultimi decenni di ricerca psichiatrica, psichedelica, neurobiologica e neurofisiologica.

Questo articolo è volutamente privo di conclusioni, perché allo stato attuale della ricerca sarebbero premature. Mi è sembrato necessario qui fermarmi ad una sintesi e ad una

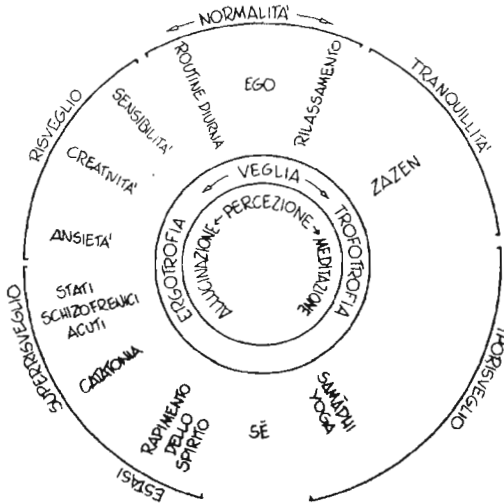
*Originalmente pubblicato nel *Boll.SISSC*, n. 5, 1993, pp. 5-8

classificazione dei dati in possesso. Molte informazioni in proposito sono, per il momento, appena citate; spetterà ai prossimi approfondimenti entrare nel merito di alcune tesi viste per ora in modo estremamente riassuntivo.

1) Vi sono tra i mistici coloro che ritengono che esperienza psichedelica e mistico-meditativa realizzino condizioni simili, affini, o addirittura identiche (illuminazione, nirvana, moksha, samadhi, satori, assoluto, Dio, etc.); infatti, vari ricercatori in questo secolo hanno narrato esperienze mistiche prodotte dall'uso di sostanze psichedeliche: Aldous Huxley[1], John Blofeld[2], Henry Michaux[3], Alan Watts[4], Timothy Leary[5], Ralph Metzner[6], Maria Sabina[7], per citarne alcuni. La cultura buddista in Occidente è stata fortemente segnata, almeno ai suoi inizi, dall'esperienza psichedelica[8].
Le sostanze psichedeliche sono state utilizzate fin dalla notte dei tempi come strumenti coadiuvanti l'induzione dell'esperienza mistico-religiosa ed estatica. Ancora oggi popolazioni tribali ne fanno uso, dalle Americhe all'Asia, all'Africa. Si pensi al Soma vedico, all'uso sciamanico dell'Amanita muscaria, ai culti del peyote, dei funghi sacri, dell'ayahuasca e dell'iboga. Per quanto riguarda l'Europa, l'uso di piante e funghi allucinogeni nella stregoneria dei periodi medioevali è fortemente sospetto, sebbene non ancora ben studiato e documentato; recentemente è stato riportato un uso tradizionale dell'Amanita muscaria in Spagna[9].
2) Altri considerano l'esperienza psichedelica come una fase da superare, in quanto propedeutica a quella autenticamente spirituale, o come altra cosa[10], o come esperienza totalmente negativa[11]; un po' più articolato il giudizio espresso da Rajneesh[12].
3) Infine, altri autori affrontano il rapporto psichedelia-meditazione e stati mistici come problematico, non risolubile con le affermazioni contrastanti dei punti precedenti, e cercano una risposta mediata da un'analisi più approfondita,

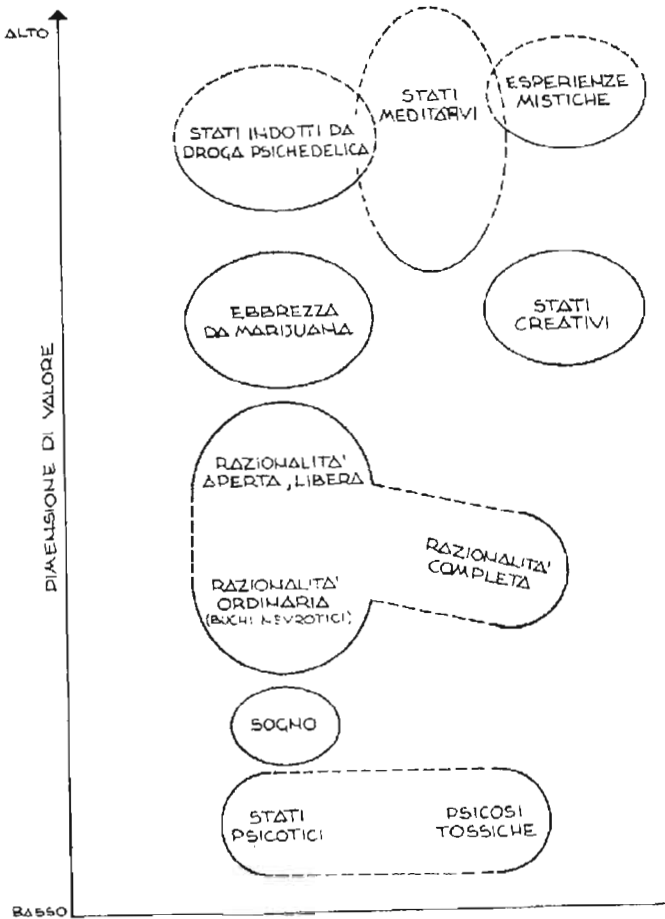
impostata su basi scientifiche, che sia in grado di mettere in associazione i dati - almeno apparentemente contraddittori - provenienti da discipline diverse.

Necessità di una cartografia degli stati di coscienza che includa esperienza psichedelica ed esperienza meditativa

Dati che depongono a favore di un'affinità tra le due esperienze - La cartografia dell'esperienza psichedelica di Stanislav Grof pare essere, a mio avviso, la tesi su cui cominciare a discutere e a lavorare attorno a questi problemi. Appare molto interessante l'organizzazione sequenziale, "stratigrafica", che Grof offre della natura della mente, la sua suddivisione dei regni dell'inconscio, e così la sua riorganizzazione della psicologia attraverso un nuovo paradigma, frutto di almeno trenta anni di ricerca psichiatrica e psichedelica.
Nella cartografia di Grof è disegnata la regressione

La cartografia di Roland Fischer

dell'inconscio classico freudiano, quella riferita alle esperienze perinatali, alla concezione junghiana dell'inconscio collettivo, ma anche alle esperienze "cosmologiche e filogenetiche", nel senso che le esperienze da lui descritte nelle terapie psicolitiche, psichedeliche e in seguito olotropiche, e riorganizzate secondo un modello olistico, rappresentano l'esplorazione del proprio passato, come inconscio sia individuale, sia transpersonale - e cioè collettivo - della specie, della vita, dell'universo[13]. Teoria comune, del resto, a tutta la psicologia transpersonale, secondo la quale via via scendendo in profondità nell'inconscio, si giunge a dimensioni dell'essere più vicino all'Assoluto[14].

Schematizzando, Grof distingue quattro tipi di esperienze relativi alla natura della coscienza: 1) la barriera sensoriale corrispondente alle esperienze astratte ed estetiche; 2) l'inconscio individuale relativo alle esperienze psi-codinamiche; 3) il livello della nascita e della morte; 4) le esperienze transpersonali. Di questo interessante lavoro a noi interessa in modo particolare quest'ultima dimensione, a sua volta - come abbiamo già visto - suddivisa in vari livelli di esperienza riconducibili al denominatore comune transpersonale, che cioè trascende i confini dell'Io o persona. Già questo termine, la definizione stessa ci dovrebbe far pensare ad analogie con i postulati del buddismo, dove per definizione le Quattro Nobili Verità parlano di eliminazione della sofferenza attraverso l'estinzione della coscienza di possedere un Io separato.

A questo punto è necessaria una precisazione terminologica, senza la quale si potrebbe incorrere in equivoci. Il termine "stati di coscienza" che qui uso in modo parzialmente improprio per quanto riguarda la ricerca interiore buddista, intende qui un senso ampio che supera i confini dell'Io discriminante. Infatti, per il buddismo l'illuminazione non è uno stato di coscienza individuale, ma una dimensione che trascendendo l'Io non appartiene più alla coscienza soggettiva.

Valutazione di vari stati di coscienza secondo Tart (1977)

Questa analogia tra esperienza psichedelica e buddismo va ben al di là di una semplice assonanza tra parole; in quella che Grof definisce "vetta" dell'esperienza transpersonale si giunge all'esperienza del vuoto sopracosmico e metacosmico[15] che è anche il cuore dell'esperienza buddista. "Passaggi paradossali

ed enigmatici dei testi buddisti identificanti la forma al vuoto e il vuoto alla forma, appaiono d'un tratto d'una chiarezza limpida. Il vuoto è pieno di forme, e le multiple forme visibili a livelli d'esistenza diversi sono essenzialmente vuoti"[16].
Se dunque esperienza psichedelica e ricerca spirituale buddista descrivono degli stati di coscienza in qualche misura corrispondenti, hanno essi delle analogie? Esiste a livello conoscitivo un'affinità tra le due esperienze?
P. Carrington considera simili gli stati di coscienza prodotti dalla meditazione e quelli indotti dall'esperienza psichedelica[17].

Dati che contrastano l'ipotesi di un'affinità tra le due esperienze - Per Grof L'Assoluto, il culmine dell'esperienza interiore, si raggiunge esplorando le profondità transpersonali dell'inconscio. Il Sè che trascende l'Io si raggiunge in "profondità".
Ken Wilber, anch'egli psicologo transpersonale, elabora un sistema simile[18]. Viceversa, nella modellistica indo-buddista, il Sè è sempre concepito come supercosciente e definito come consapevolezza che trascende la coscienza ordinaria, sia conscia che inconscia. In questi modelli il Sè viene quindi posizionato all'opposto.
Alcuni dati neurofosiologici tendono a negare un'affinità tra i due tipi di esperienza: le onde cerebrali alfa, tipiche degli stati di tranquillità rilassata, e theta, emesse durante la meditazione e registrate dai tracciati elettroencefalografici, tendono di regola ad aumentare l'ampiezza e a ridurre la frequenza, «mentre invece una sostanza come l'LSD stimola il cervello ad emettere grandi quantità di onde gamma ad alta frequenza, anche quando gli occhi del soggetto sono chiusi»[19].

La cartografia di Roland Fischer come primo tentativo di sintesi tra ipotesi contrastanti

Fischer[20] distingue nettamente a livello subcorticale tra due continuum, percezione-allucinazione e percezione-meditazione, il primo per crescita di "eccitamento ergotropico" e il secondo per crescita di "eccitamento trofotropico". Per Fischer l'esperienza psichedelica (tra le altre) appartiene al primo continuum, mentre quelle meditative zazen e yoga (tra le altre) al secondo. Ma Fischer non si accontenta di porre in termini psicofisiologici antitetici le due esperienze culminanti nel Sè. In questo sistema l'estasi mistica e l'esperienza psichedelica da un lato, come il samadhi e lo zazen dall'altro, rappresentano l'uscita o l'allontanamento dall'Io e l'esperienza del Sè. "I Sè dell'estasi e del samadhi sono uno e lo stesso..."[21]. Nello stato Sè dell'estasi e del samadhi l'attività corticale e subcorticale sono strettamente integrate al punto da non distinguersi più[22].

Bibliografia

1 - A.Huxley, *Moksha*, New York, Stonehill, 1977; *Le porte della percezione*, Milano, Mondadori, 1958; *L'isola*, Milano, Mondadori, 1963.
2 - J. Blofeld, *Una 'grande' esperienza yogica con la mescalina*, in J.C. Bailly & J.P. Guimard (Eds.), *L'esperienza allucinogena*, Bari, Dedalo, 1988, pp. 287-294.
3 - H. Michaux, *Brecce*, Milano, Adelphi; *Connaissance par les gouffres*, Paris, Gallimard, 1967; *L'infini turbolent*, Paris, Mercure de France, 1957.
4 - A. Watts, *La gaia cosmologia*, Roma, Ubaldini, 1980; *L'esperienza psichedelica: realtà o chimera?*, in J.C. Bailly & J.P. Guimard (Eds.), 1988, *op.cit.*, pp. 253-267.
5 - T. Leary, *The politics of ecstasy*, London, Mac Gibbon & Kee e New York, G.P. Putnam, 1970; *L'esperienza psichedelica*, Milano, Sugar, 1974.

6 - R. Metzner, *Transformation Processes in Shamanism, Alchemy, and Yoga*, in S. Nicholson (Ed.), *Shamanism*, Theosophical Books.
7 - J. Halifax, *Voci sciamaniche*, Milano, Rizzoli, 1982.
8 - M. Bergonzi in H.-C. Puech (Ed.), *Storia del Buddismo*, Milano, Mondadori, 1992, pp. 354-356; Uchiyama Roshi, *Ultima lezione di Uchiyama Roshi ad Antaiji*, ciclostilato.
9 - J. Fericgla, *El bolèt i la genesi de les cultures*, Barcelona, Alta Fulla, 1985 (vedi anche, dello stesso autore, Las supervivencias culturales y el consumo actual de Amanita muscaria en Cataluña, *Ann.Mus.Civ.Rovereto*, Suppl. vol. 8, pp. 245-256); M. Harner (Ed.), *Hallucinogens and Shamanism*, New York, Oxford Univ.Press, 1973).
10 - G. De Martino, *Culture della visione*, Cyber, febbraio 1990; G. De Martino, in M. Bergonzi, *Inchiesta sul nuovo misticismo*, Laterza, 1980.
11 - Lama Anagarika Govinda, *Droghe e meditazione*, Paramita, n° 11, luglio-sett. 1984.
12 - Rajneesh, *Meditazione dinamica*, Roma, Mediterranee, 1979; *Tecniche di liberazione*, Milano, La Salamandra, 1977.
13 - S. Grof, *Oltre il cervello*, Assisi, Cittadella, 1988; *Les nouvelles dimensions de la conscience*, Monaco, 1989; *Realms of the human unconscious*. New York, Viking, 1975; *Oltre la soglia*, Como, Red, 1988; *L'incontro con la morte*, Milano, Siad, 1978. Per una sintesi del pensiero di Grof vedi F. Capra, *Verso una nuova saggezza*, Milano, Feltrinelli, 1989, cap. 4°.
14 - K. Wilber, *Oltre i confini*, Assisi, Cittadella, 1985.
15 - S. Grof, *Oltre il cervello,* op.cit., p. 134.
16 - S. Grof, *Les Nouvelles...*, op.cit., p. 143.
17 - P. Carrington, *Meditazione e libertà*, Milano, Mondadori, 1979, p. 355.
18 - K. Wilber, *op.cit.*
19 - T. Hirai, *Meditazione zen come terapia*, Como, Red, 1982, p. 122.
20 - R. Fischer, *A Cartography of the Ecstatic and Meditative States*, Science, vol. 174, pp. 897-904, 1971; traduz.it. in E. Gagliasso (Ed.), *Psicofarmacologia alternativa*, Roma, Bulzoni, 1976. Per un'interessante analisi della cartografia di Fischer cf. M. Margnelli, *La droga perfetta*, in P. Cornacchia et al., *I funghi magici*, Milano, Editiemme, 1980, pp. 125-165. Alcuni appunti in P. Warren, *Le piante diaboliche*, Milano, Savelli, 1982, pp. 50-53.
21 - R. Fischer, 1976, *op.cit.*, p. 98.
22 - *ibid.*, p. 99.

Alle fonti del processo creativo
Anatomia dell'immaginario*

Marco Margnelli

Un'estetica costruttivista deve interrogarsi sia sui costituiti più elementari (Vaccarino) del costrutto artistico che sull'essenza del processo creativo. Sembra evidente che un "oggetto artistico", sia esso una scultura, un testo letterario, una poesia, un brano musicale o un quadro, non sono altro che "raddoppi conoscitivi" (Ceccato) nella produzione dei quali si possono riconoscere operazioni mentali comuni ad altre invenzioni della mente (quali, per esempio, la geometria e la matematica) come quelli che Vaccarino chiama "presenziati semplici", combinati in modo dinamico ("momenti attenzionali") secondo operazioni peculiari all'invenzione artistica.

Tale apparente riduzionismo non è altro che la riproposizione in maniera più scheletrica, del secolare lavoro della critica estetica che (operazionisticamente) non può far altro che 1) dal prodotto finito risalire alla processualità creativa e, da questa, ai presenziati e poi 2) dalla presunta identificazione dei presenziati ricavare un "messaggio" estetico.

Due elementi sembrano sfuggire a questo schematismo riduzionistico: 1) l'ingrediente emotivo, sia dell'operatore che del fruitore e che Vaccarino, in ambito operazionistico puro, sembra identificare con la natura attenzionale delle operazioni mentali e 2) la soggettività del singolo artista che tradizionalmente viene fatta coincidere con un "unicum" operazionale (lo stile) che si vorrebbe libero da schemi costruttivistici universalizzabili.

*Originalmente pubblicato in *Boll.SISSC*, n. 1, 1992, pp. 9-11

Da queste premesse è scaturito, in seno al Centro Studi e Ricerche sulla Psicofisiologia degli Stati di Coscienza (Milano), un progetto di lavoro sperimentale che si è proposto di ripercorrere *all'indietro* l'operatività mentale di vari artisti fino a cercarne i presenziati e poi, ripercorrendo l'atto creativo *in avanti,* permettesse di riconoscere le operazioni mentali che caratterizzavano i loro "stili" individuali.

A tale scopo, cinque artisti, rappresentativi delle varie modalità sensoriali (il tatto e la cenestesi, lo scultore; la vista, il pittore; l'udito, il musicista; l'olfatto, un creatore di profumi; un poeta) sono stati sottoposti ad un'indagine seriata e pluriangolare del loro immaginario così da: 1) identificare eventuali costanti "stilistiche"; 2) identificare eventuali costanti operazionali; 3) identificare eventuali presenziati a ricorrenza costante, ovvero identificare eventuali presenziati specifici della sfera sensoriale che costituiva il linguaggio espressivo di quella determinata forma d'arte (pittura, scultura, musica, etc.).

In pratica, sette operatori esperti in diverse tecniche di manipolazione degli stati di coscienza, hanno analizzato l'immaginario dei vari artisti nel corso delle diverse esperienze di cambiamento dello stato di coscienza. Ogni operatore, prima di procedere alle sedute sperimentali, ha intervistato i vari artisti su quelli che essi ritenevano essere i propri processi creativi (colloquio autoreferenziale, Breuer, Calvino), confrontando poi tali affermazioni con l'operatività che emergeva nei vari stati di coscienza di volta in volta indotti.

Una prima serie di osservazioni (Maria Clotilde Rossi) ha indagato l'immaginario in condizioni di *veglia stimolata* (test di Rorschach) e in condizioni di *veglia rilassata e stimolata* (reve eveillè di Desoille). Nella letteratura specialistica sull'argomento sono pubblicati studi che dimostrerebbero un modo di rispondere al test di Rorschach peculiare agli "artisti" e differente da quello che costituisce la media di riferimento. Il dato è stato in parte confermato dalla ricerca, eccetto che per una scrittrice e un poeta, forse a significare che la creatività letteraria poggia su un'operatività differente. In ogni caso la reattività al test di Rorschach è stata utilizzata come una traccia operativa, nel senso che l'analisi del test veniva condotta già come un'analisi delle operazioni mentali caratteristiche di quel singolo soggetto. Mentre la presentazione delle tavole di Rorschach si configura come una stimolazione immaginativa a

basso grado di libertà (le tavole sono uguali per tutti e prevedono risposte ampiamente codificate) la tecnica del *reve eveillé* si configura come una stimolazione immaginativa a maggior grado di libertà e perciò adatta a rivelare la comparsa delle costanti operative oggetto della ricerca.

Sia il materiale del *reve eveillé* che materiale onirico vero e proprio (prodotto nelle notti del periodo sperimentale) sono stati analizzati secondo una griglia spazio-temporale che permetteva di valutare sia la conservazione dell'uso delle coordinate spaziali (sopra-sotto, destra-sinistra, alto-basso, etc.) che la produzione di percorsi spaziali costanti (identificazione delle costanti operazionali) che l'uso differenziale, da un artista con l'altro (non si dimentichi la specializzazione sensoriale dei vari tipi d'arte) delle categorie spaziali (Renato Rossin) (si ricordi che il costruttivismo considera lo "spazio" e il "tempo" categorie acquisite, in contrapposizione alle "forme a priori della ragion pura" che propose Kant e che sono tuttora considerate tali da molti neurofisiologi contemporanei).

Sempre nell'ambito dello stato di coscienza della veglia vigile si è indagato il vissuto (e quindi l'immaginario stimolato) in condizioni di "*ampliamento della coscienza sensoriale*" bloccando l'uso delle categorie (inibizione dei processi di associazione logica) ottenuto mediante tecniche di sovra-saturazione sensoriale-attenzionale (viaggio sciamanico, danza in tondo, cammino vigile). La consegna era di cercare di "vedere" a 180 gradi, di cercare di "non nominare e non commentare" ma cercare di lasciare "entrare le cose" come assistendo ad un film. In queste condizioni si suppone che il lavoro operazionale della mente sia contenuto alle fasi dell'attenzione viva e di quella interrotta senza l'innesco delle successive categorizzazioni. Ciò dovrebbe indurre uno sdoppiamento percettivo (una parte della mente viene indotta a osservare ciò che succede a se stessa) di modo che:

1) il soggetto possa prendere coscienza dei propri meccanismi operazionali e possa descriverli e

2) si suppone che si tratti di condizioni adatte a far emergere percorsi operazionali fissi, quasi a poter riconoscere dei sistemi categoriali minimi (Vaccarino) soggettivi da un artista all'altro, forse identificabili con gli "stili" individuali (Maya Cornacchia).

L'immaginario dei vari artisti è stato poi indagato in condizioni di *ganzfeld* (situazione di impoverimento e monotonia

sensoriale) e cioè in una situazione di veglia rilassata con ridotto contatto con la "realtà" esterna e aumentato contatto con quella "interna" nella quale ci si attende la conservazione delle: 1) costanti "stilistiche"; 2) delle costanti operazionali, e 3) ci si attende la possibilità di riconoscere dei presenziati sensoriali spontaneamente ricorrenti (altrove chiamate "libere associazioni"; qui costruttivisticamente ipotizzabili come "raddoppi conoscitivi" autogenerantisi) (Pierangelo Garzia).

Considerando l'enorme importanza che la critica estetica di derivazione psicanalitica attribuisce all'immaginario onirico ed agli scambi tra questo e quello della veglia, molto importanti sono state le indagini sull'immaginario in *stato ipnagogico* (tra la veglia ed il sonno) che hanno seguito le precedenti.

Lo stato ipnagogico è stato indotto con tecniche di biofeedback elettroencefalografico del ritmo theta. In tale situazione, l'attenzione (e quindi anche l'attenzione "viva" o desta e quella "interrotta" di Vaccarino) è rivolta completamente alla "realtà interna" (e quindi alla processualità operazionale). Al di là di tali metafore descrittive, nello stato ipnagogico, l'operatività mentale della veglia (dagli psicanalisti detta "pensiero secondario") viene sostituita dall'operatività del sogno (dagli psicanalisti detta "pensiero primario") ed è quindi in tali condizioni che possono essere messi a verifica sia diversi punti teorici della critica estetica di derivazione psicanalitica (scambi tra pensiero della veglia e pensiero onirico, differenze operative tra i due, interruzione del continuum personologico e così via) quanto la conservazione/modificazione dei bersagli sperimentali (costanti operazionali, costanti stilistiche, costanti percettive) (Marco Margnelli).

La questione dei presenziati è certamente uno dei punti nodali sia del pensiero costruttivista in generale, che della neuropsicologia, che di una eventuale estetica costruttivista. Infatti, comunque essa avvenga, la ri-costruzione della "realtà esterna" comporta l'esistenza intra-mentale di materiali elementari che abbiamo altrove chiamato "archetipi sensoriali", il costruttivismo vaccariniano chiama "presenziati", Kant chiamava "categorie a priori", la psicologia piagettiana ipotizzava come "strutture" geneticamente pre-ordinate, e così via. L'archetipo sensoriale si potrebbe definire come un "ricordo" della prima sensazione o della prima "esperienza" di una determinata sensazione. Solo se esiste un "magazzino" di tali archetipi si può

innescare tutto il successivo lavoro operativo. Tale concetto coincide solo in parte con quello dei "presenziati".

Nel disegno della ricerca sull'immaginario nei diversi stati di coscienza, un'indagine approfondita su questo punto può essere fatta con l'*ipnosi* (abolizione del "rumore di fondo" mentale; accesso diretto alla memoria primordiale; possibilità di stimolazioni sonore "archetipiche"). Ai vari artisti in trance ipnotica venivano fatti udire suoni elementari (per esempio il battito cardiaco, il suono del respiro, lo scorrere dell'acqua) e suoni ignoti (sintetici) in modo da esplorare le associazioni (operatività) che tali stimoli scatenavano. L'esperienza si presenta come l'ultima verifica, in condizioni di passività, di un'operatività individuale già osservata negli stati di coscienza (Giorgio Gagliardi e Guglielmo Campione).

Contrariamente ad analoghe ricerche nel passato, in questa occasione un *unico* soggetto sperimentale è stato osservato da *diversi* operatori in *diverse* condizioni sperimentali, tra loro imparentate (variazioni dello stato di coscienza).

I risultati preliminari confermano molto delle premesse teoriche: 1) esiste una costanza operazionale, artista per artista, che potrebbe essere definita "il suo stile creativo"; 2) tale costanza è ricostruibile a ritroso nel tempo biografico dei vari artisti con l'identificazione di presenziati ricorrenti che danno luogo a infinite variabili operazionali, ma restano sempre il punto di partenza (il *trigger*) del processo creativo; 3) il processo creativo può essere anatomizzato in termini costruttivistici ma il valore estetico del prodotto non è chiaramente legato a tale possibilità; 4) il presenziato o l'archetipo sensoriale di partenza (suono, immagine, sensazione) non proviene obbligatoriamente dalla specializzazione sensoriale che l'artista ha acquisito come suo linguaggio espressivo, ma può provenire da altre modalità sensoriali (per esempio, un'immagine può stimolare, nel musicista, una sequenza di note, o viceversa nel pittore).

La ricerca è tuttora in corso.

Modelli degli stati di coscienza
Dimensioni dello spazio esperenziale*

Franco Landriscina

Premessa

A quasi venti anni dalla pubblicazione del libro di Tart *Stati di coscienza* è lecito domandarsi in quale misura il modello di ricerca proposto dallo psicologo americano è stato compreso ed applicato, negli Stati Uniti ed altrove (Tart, 1975). In questo settore, infatti, sembra ripetersi quello che è in passato successo per la psicologia: ogni ricercatore propone un proprio corpus osservativo o teorico, quasi sempre senza un reale confronto con altri punti di vista. Una grandissima mole di dati osservativi e fenomenologici attende ancora la benché minima sistematizzazione, al punto che si sarebbe tentati di concludere che le caratteristiche di quest'area di ricerca sono tali da escludere qualsiasi inquadramento teorico. Tuttavia, un esame più attento dei contributi dei ricercatori mostra, al di là dei diversi atteggiamenti, delle idiosincrasie e delle "ideologie" personali, l'esistenza di molti aspetti comuni e di una sostanziale unità dei fenomeni studiati. Inoltre, i recenti progressi della fisica e delle neuroscienze, sono oggi in grado, per la prima volta, di far luce sulle basi biologiche del funzionamento della mente e sull'origine e lo sviluppo della coscienza.

*Originalmente pubblicato nel *Boll.SISSC*, n. 8, 1994, pp. 2-6

Dimensioni e sottosistemi della coscienza

La domanda "come identifichiamo uno stato di coscienza?" ha avuto finora diversi tentativi di risposta. L'approccio proposto da Tart è quello di definire delle "dimensioni" lungo le quali valutare uno stato di coscienza; un'idea che può essere illustrata con un'analogia di natura geometrica. Per identificare un punto nello spazio tridimensionale, come è noto, si stabilisce un sistema di coordinate, rappresentate, ad esempio, su tre assi cartesiani: ad ogni punto corrisponde una terna di valori numerici, uno per ogni asse (le grandezze rappresentate sugli assi non devono necessariamente essere le stesse, ma possono essere di natura qualsiasi). Nessuno vieta di pensare a spazi con più di tre dimensioni, anzi, nella pratica scientifica è una cosa comune, anche se non riusciamo ad immaginarli visivamente. Per Tart, è possibile definire le dimensioni che consentono di identificare senza ambiguità un qualsiasi stato di coscienza; tali dimensioni, determinate in base a criteri esperienziali, corrispondono all'attività di sottosistemi distinti o "strutture" della coscienza, intesa come sistema di ordine superiore.

I SOTTOSISTEMI DELLA COSCIENZA (TART)

1	Esterocezione
2	Interocezione
3	Elaborazione dell'Input
4	Memoria
5	Senso di Identità
6	Emozioni
7	Senso dello Spazio/Tempo
8	Valutazione/Decisone
9	Subconscio
10	Ouput Motorio

In questo modello, quindi, ogni possibile stato di coscienza è individuato dal valore assunto dalle dimensioni sopra elencate, una per ogni asse. Il fatto che tali valori non siano di tipo numerico o continuo (come si misura, ad esempio, il "subconscio"?) non costituisce un problema, poiché i valori possono essere di tipo discontinuo e qualitativo (al limite solo uno o zero per indicare l'attività o l'inattività di un dato sistema).

Regioni dello spazio esperienziale

Un'ulteriore intuizione di Tart è la seguente. Se pensiamo un momento alle caratteristiche dei sottosistemi della coscienza, è chiaro che difficilmente si può considerare uno stato di coscienza come coincidente con un solo punto dello spazio esperienziale. E' più corretto, perciò, parlare di "regioni" di tale spazio: tutti i punti all'interno di una data regione multidimensionale appartengono ad uno stesso stato e sono, per così dire, delle variazioni su uno stesso tema. Nello stato ordinario di veglia, ad esempio, il livello di elaborazione degli input sensoriali può variare notevolmente nel passaggio da una condizione mentale di distrazione ad una di vigilanza; tali variazioni continue non cambiano però la natura dello stato in questione, che rimane sempre perfettamente identificabile (dal punto di vista soggettivo, infatti, continuo a sentirmi in un'estensione dello stato di coscienza ordinaria piuttosto che in uno stato radicalmente diverso). Per tale motivo, Tart introduce il termine stato "discreto" di coscienza, dove l'aggettivo "discreto" si riferisce appunto alla discontinuità che separa tra loro regioni diverse nello spazio esperienziale del soggetto.

Ricapitolando, se "magicamente" potessi osservare il mio spazio esperienziale (posso comunque sempre osservarne delle "sezioni" tridimensionali) vedrei delle regioni multidimensionali, dalle forme più strane, ognuna costituita da possibili schemi di attività dei sottosistemi della coscienza, ed ogni regione corrisponderebbe ad uno stato di coscienza. Tali regioni, inoltre, non riempirebbero uniformemente lo spazio, ma lascerebbero tra loro dei "vuoti", corrispondenti a stati instabili non accessibili all'esperienza.

La dinamica degli stati di coscienza

Non si può non rimanere stupiti dalle similitudini tra il modello di Tart e la teoria dei sistemi dinamici non-lineari, una teoria fisico-matematica che ha avuto un vero e proprio boom nel corso degli anni Ottanta (Briggs & Peat 1990, Gleick 1987). Tale teoria si occupa dell'evoluzione temporale di sistemi governati da leggi in cui la relazione tra causa ed effetto non è di tipo lineare, ma l'effetto agisce a sua volta, con un meccanismo di feedback, sulla causa che lo ha provocato. Al di là delle applicazioni pratiche a settori quali la biologia e l'ingegneria, i sistemi dinamici non-lineari hanno attirato l'attenzione di filosofi ed epistemologi poiché sembrano costituire un ponte tra il mondo "ideale" della matematica e la ricchezza di forme e di comportamenti del mondo reale. Le variopinte rappresentazioni in computer graphics dei "cicli limite", degli "attrattori caotici" e dei "frattali" costituiscono ormai il nuovo immaginario scientifico del nostro tempo, anche se spesso non si va oltre un apprezzamento superficiale dei concetti che ne sono alla base.

La rappresentazione di un sistema dinamico comporta l'individuazione delle variabili sufficienti a descrivere lo stato del sistema, che viene rappresentato come un punto in uno "spazio delle fasi" multidimensionale: la "storia" del sistema è allora rappresentata dalla traiettoria di tale punto. Il compito del modello è quello di trovare una "legge" che "racconti" quello che succede al sistema, in modo autonomo o sotto l'effetto di forze esterne, con il passare del tempo. Soprendentemente, se la legge è di tipo non-lineare anche sistemi molto semplici assumono un comportamento complesso e le traiettorie diventano orbite che descrivono le più strane ed affascinanti "figure" geometriche. Il passaggio da un tipo di orbita ad un altro può corrispondere, ad esempio, alla transizione da un comportamento periodico ed ordinato ad uno con una maggiore complessità oppure del tutto caotico, in funzione del valore assunto dai parametri che regolano il funzionamento del sistema.

Il modello di Tart, ovviamente, non ha lo stesso grado di formalizzazione matematica dei modelli fisici, ma presenta numerosi punti di contatto con essi, che in futuro potranno forse costituire la base per una migliore comprensione dei fenomeni

che sono alla base degli stati di coscienza. Tart ha individuato nella successione di una serie di stati di diversa stabilità, attraverso la destabilizzazione di una struttura e l'applicazione di forze modellanti esterne, il processo alla base dell'induzione di uno stato di coscienza. La teoria dei sistemi non-lineari consente di ampliare questo punto di vista, fornendone al contempo un'efficace rappresentazione grafica; anche se non avremo mai delle "equazioni" degli stati di coscienza essa ci offre comunque un potente paradigma esplicativo ed un insieme di metafore adatte ad esprimere concetti per i quali mancava finora un vocabolario adeguato.

Dal nostro punto di vista, inoltre, tutto ciò assume una rilevanza particolare perché la matematica dei sistemi non-lineari è anche il linguaggio che descrive nel modo più adeguato il comportamento delle "reti neurali": sistemi che simulano i meccanismi di funzionamento della mente umana per quanto riguarda aspetti quali la percezione, la memoria e, secondo alcuni autori, la coscienza (Crick 1994). Una rete neurale, infatti, è un sistema dinamico particolarmente complesso, in grado di modificare la sua struttura e quindi la sua attività in funzione dell'esperienza, ossia in grado di "apprendere".

Una classificazione degli stati di trance

Il modello di Tart trova un'interessante applicazione nel lavoro che lo psicologo americano Roger Walsh ha recentemente dedicato allo sciamanesimo (Walsh 1990). Walsh, esponente di primo piano della psicologia transpersonale, ha proposto uno schema per differenziare tra loro stati di trance (definiti come stati caratterizzati da una focalizzazione interna dell'attenzione accompagnata da una ridotta consapevolezza dell'ambiente esterno) di diversa origine. Le "dimensioni chiave" di Walsh corrispondono in parte ai "sottosistemi" di Tart e come queste ultime possono essere considerate, dal nostro punto di vista, equivalenti alle "variabili" che descrivono lo stato di un sistema nella teoria dei sistemi dinamici non-lineari.

LE DIMENSIONI CHIAVE DEGLI STATI DI TRANCE (WALSH)

1	Grado di controllo
2	Consapevolezza dell'ambiente
3	Capacità di comunicare
4	Concentrazione
5	Energia mentale/Attivazione
6	Calma
7	Emozioni
8	Identità o Senso del sé
9	Esperienze extra-corporee
10	Contenuti dell'esperienza

Il fatto che le dimensioni introdotte da Walsh non siano esattamente le stesse di Tart non implica in alcun modo una maggiore "verità" in un caso o nell'altro. La scelta di tali dimensioni, infatti, è sempre legata alle particolari esigenze conoscitive del ricercatore, che può di volta in volta definire il proprio "sistema di riferimento" in funzione degli aspetti del fenomeno studiato che vuole mettere in evidenza. L'approccio di Tart è più orientato alla comprensione sistemica del funzionamento mentale, mentre quello di Walsh è diretto ad una classificazione di alcuni stati di coscienza e riflette l'interesse del suo autore per la meditazione. Non c'è quindi niente di "assoluto" nel considerare questa o quella dimensione, oppure uno spazio esperienziale con un diverso numero di dimensioni, purché si tratti sempre di grandezze fenomenologicamente osservabili, che hanno cioè la loro base in criteri di tipo esperienziale.

Vediamo più dettagliatamente il significato di alcune di queste dimensioni. Il grado di controllo si riferisce alla capacità di entrare o uscire volontariamente da un certo stato e alla capacità di controllare il contenuto dell'esperienza. Per quanto riguarda la concentrazione, ne viene considerato il "grado" (o intensità) e il fatto che essa sia "fissa" su un singolo oggetto (come in taluni stati di samadhi dello yoga) o "fluida", cioè capace di passare da un oggetto all'altro (come nella meditazione buddista). Per i contenuti dell'esperienza, possiamo

distinguere il loro grado di organizzazione (a seconda che le esperienze consistano in un insieme disordinato di pensieri ed immagini o siano organizzate in sequenze significative), la modalità sensoriale (visiva, uditiva, somatica) e l'intensità percettiva degli oggetti.

La validità di un sistema di riferimento, in ultima analisi, è misurabile in base alla sua significatività nel descrivere e confrontare fenomeni diversi; in questo, il sistema di Walsh si dimostra molto efficace. L'autore infatti, presenta un'interessante comparazione tra stati di coscienza diversi: il "viaggio sciamanico", la schizofrenia e gli stati avanzati della meditazione buddhista e dello yoga. Se si pensa a quanti studi di tipo "antropologico" hanno in passato paragonato lo sciamano ad un malato di mente (per quanto con un ruolo particolare all'interno del gruppo sociale di appartenenza), appare evidente la validità di uno schema chiaro e di facile comprensione come quello qui riportato. Lo stesso dicasi per le tecniche di meditazione, spesso accumunate tra loro in modo affrettato e superficiale. Inoltre, anche se nate nel contesto degli stati di trance, le "dimensioni chiave" proposte da Walsh sono a nostro avviso applicabili, eventualmente modificate, anche per stati di coscienza di natura più generale.

La scala HRS

Dal punto di vista dell'indagine sperimentale, la scelta di un insieme di variabili per la definizione di un fenomeno si collega al problema della misura di tali variabili. In tal senso, la suddivisione della coscienza in sottosistemi interagenti tra loro, come nel modello di Tart, può costituire la base per la creazione di questionari per lo studio operativo degli stati di coscienza. Questo è il caso, ad esempio, del questionario HRS (Hallucinogen Rating Scale): una scala di misura degli effetti soggettivi delle sostanze allucinogene sviluppato da Rick Strassman, del Dipartimento di Psichiatria dell'Università del New Mexico (Strassman 1994). La scala misura diversi "fattori": volitivi, percettivi, cognitivi, di intensità, somatici ed emotivi, per i quali non è difficile trovare una correlazione sia con i "sottosistemi" di Tart che con le "dimensioni chiave" di Walsh. Un'interessante novità del lavoro di Strassman è data dal fatto che al rilevamento di questi fattori soggettivi vengono

affiancate sofisticate misure di tipo medico e neurofisiologico: una fonte di informazioni in genere trascurata.

Bibliografia

BRIGGS J. & F. D. PEAT, 1990, *Turbulent Mirror. An Illustrated Guide to Chaos Theory and the Science of Wholeness,* Harper & Row.
CRICK F., 1994, *La scienza e l'anima*, Rizzoli.
GLEICK J., 1987, *Chaos: Making a New Science*, Viking.
STRASSMAN R., 1994, DMT research update, *MAPS*, Vol. IV, n.4, 4-5.
TART C., 1975, *Stati di coscienza,* Roma, Astrolabio.
WALSH R., 1990, *The Spirit of Shamanism.* Los Angeles, Jeremy P. Tarcher.

INDICE

Eleusis

Bollettino d'Informazione SISSC

Eleusis - Bollettino d'informazione della Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza, con uscita quadrimestrale; sono riportati articoli divulgativi e informazioni riguardanti il campo di ricerca multidisciplinare degli stati modificati di coscienza, con particolare attenzione a quelli indotti da vegetali e composti psicoattivi, con informazioni provenienti da tutto il mondo, recensioni, novità bibliografiche, annunci. In ogni numero è presente una "scheda psicoattiva" e una rubrica di musica psichedelica.

Dall'indice del numero 1 (Maggio 1995, 44 pp.): Albert Hofmann, *Riflessioni sul nuovo Bollettino della SISSC* # James Callaway, *Ayahuasca, a volte* # Pierangelo Garzia, *Emilio Servadio e gli stati di coscienza* # Nesher, *L'ortensia è* # Giorgio Samorini, *Uso tradizionale di funghi psicoattivi in Costa d'Avorio?* # Giorgio Samorini & Francesco Festi, *Il Congresso di Lèrida (Spagna)* # Scheda Psicoattiva I: *Acorus calamus (calamo aromatico)* # Gino dal Soler, *Songlines* (Entheogenic Sound Map).

Dall'indice del numero 2 (Settembre 1995, 44 pp.): Franco Landriscina, *MDMA e stati di coscienza* # Gilberto Camilla, *I funghi allucinogeni in Cina e Giappone. Sopravvivenze mitologiche, folkloriche e linguistiche.* I° parte # Giorgio Samorini, *Paolo Mantegazza (1831-1910): pioniere italiano degli studi sulle droghe* # Nesher, *L'isola* # James Callaway, *Ayahuasca: una correzione* # Francesco Festi & Giorgio Samorini, *Scheda Psicoattiva II: Carpobrotus edulis (Fico degli Ottentotto)* # *Songlines* # Gino dal Soler, *L'ultimo viaggio di Jerry "Captain Trip" Garcia.*

Abbonamento per il 1996 (tre numeri): £ 40.000, da versare sul conto corrente postale n. **12987384**, intestato a:
SISSC, c/o Museo Civico di Rovereto, Largo S. Caterina 43, 38068 Rovereto (TN).

Edizioni

Bologna

Bibliografia italiana su Allucinogeni e Cannabis
S.I.S.S.C.-Società Italiana Studi Stati Coscienza
1994 pp. 68 £ 7.000

Della critica radicale. Bibliografia ragionata sull'Internazionale Situazionista
Gianluigi Balsebre
1995 pp. 68 £ 8.000

Il Me Te imprigionato. Storia di un amore carcerato
Vincenzo Guagliarda
1994 pp. 68 £ 12.000

Il giaguaro nel vulcano Chiapas, Mexico 1994
Sandra Busatta
1994 pp. 70 £ 8.000

La politica inesistente. Scritti tra una repubblica e l'altra. 1984 - 1995
Valeria Ramitelli
1995 pp. 80 £ 15.000

Video Ampollino Rap
Convention hip hop '94
Bernardo Iovene
1994 min. 90 £ 20.000

Video **Black Panter**
ECN Bologna
1992 £. 20.000

Innesti: Guida illustrata alle navigazioni mentali
Federica Ajello , Maurizio Mele
1995 pp. 48 £ 4.000

Per una sfera pubblica non statale. Autogoverno Comunitario e cooperazione sociale
A.A.V.V. Atti del convegna Bologna 19 / 20 Marzo '94 C.S.Livello 57
1995 pp. 97 £ 9.000

LUTHER BLISSETT
Rivista Mondiale di Guerra Psichica
rivista Trimestrale £ 4.000

Percorsi Psichedelici Articoli scelti dal Bollettino SISSC
a cura della SISSC
Dic.1995 pp. 104 £. 12.000